

世界文明大系



日本文明

JAPANESE CIVILIZATION

叶渭渠 主编

世　界　文　明　大　系

总主编　汝　信

日本文明

JAPANESE CIVILIZATION

叶渭渠主编

中国社会科学出版社



总 序

汝 信

近一个时期以来，有关“文明”问题的研究越来越受到国内外学术界的关注。尤其是冷战结束之后，世界格局和国际形势发生了急剧变化，两大集团军事对峙的局面宣告终结，虽然世界仍不太平，但和平与发展已成为当前世界发展的主题。与此同时，尽管经济全球化的趋势在加速进行，世界政治却日益向多极化的方向发展，社会文化的多元化发展也呈现出丰富多彩的局面。正是在这种情况下，不少国家的学者开始更加重视文化战略的研究，他们认为文明和文化的因素将在二十一世纪的世界发展进程中发挥越来越重要的作用。

我国自改革开放以来，学术界也几度掀起“文化热”，特别是各个人文学科的学者都从不同的角度参与了有关文化问题的讨论。这说明文化问题及其在我国新时期发展战略中的地位和意义，已被人们所认识并日益受到重视。然而，总起来看，我们还缺乏对文明和文化问题的总体研究，没有把这种研究和世界格局和国际形势的变化结合起来，对国外有关文明问题研究状况和发展趋势也缺乏深入的分析。一般地说，我们对世界文明问题的研究还是比较薄弱的，迄今还没有我们中国人自己系统地、较全面地研究和论述世界文明的发生和发展的著作。我们认为，加强这方面的研究，用马克思主义的观点去探讨世界文明发展的规律和特点，在弘扬中华文明优秀传统的同时充分吸收和借鉴世界文明的一切积极成果，制定一套既能积极推动我国文明建设，又能有效地应

付外来文明挑战的发展战略，已成为当前一项紧迫的任务。为此，中国社会科学院专门成立了“世界文明研究”课题组，组织院内外有关专家学者分专题进行研究，目前出版的这套多卷本著作便是这几年来辛勤劳作的成果。

这里需要说明一下本书中所使用的“文明”概念的内涵。“文明”(civilization)一词来源于拉丁文 civis，而 civis 不仅是指罗马的公民身份，而且也含有比当时外国人或蛮族的原始生活状态优越的意思，所以后来有人用“文明”一词来指与原始社会，即“野蛮”阶段相区别的较高的人类历史发展阶段。但这个术语到18世纪才在欧洲被用于正式文献中，直至20世纪方在人文学科各领域中被广泛使用，而且它不仅用来指历史发展阶段，也被用于一定的空间范围，即用以表明“地域性文明”。应该指出，人们对“文明”的理论也如同对“文化”的解释一样各不相同，有许多种定义，迄无共识。我们的研究课题的主要目的不在于探讨哪一种定义更加合适，而在于具体研究世界文明本身。在本书中我们基本上采取目前国际上比较通行的看法，即把“文明”理解为广泛意义上的“文化”，更具体地说，是指占有一定空间的（即地域性的）社会历史组合体，包括精神文明和物质文明两方面，即人们有目的的活动方式及其成果的总和。

我们认为，研究世界文明必须坚持以马克思主义唯物史观为指导。世界上各个文明都是特定的人群在不同的具体历史条件下的活动的产物，都有其自身发生和发展的演变过程，都有其自身的特点和优缺点，在不同的历史时期起着不同的历史作用。历史上的一切文明成就都是对全人类文明作出的宝贵贡献，都应得到充分承认和尊重。没有哪一种文明可以自诩为天生优越，高人一等，那种以自我为中心（如所谓“西欧中心论”的观点），总是以自己的文明的价值观和标准去衡量别的文明，甚至横加干涉，这显然是文化霸权的表现，而且也是不可能实现的幻想。我们也不

能同意美国亨廷顿教授提出来的关于“文明的冲突”的理论。亨廷顿的理论以文明作为未来世界之间关系的基础和冲突的主要根源，而对政治、经济、思想等因素显然有所忽视，即使在谈到文明时，亨廷顿也过多地重视其“冲突”的一面，面对文明之间的交流、融合的倾向注意不够。从世界文明发展的整个过程来看，各个不同文明之间的矛盾和碰撞虽然是经常发生的现象，但并不一定会发展成不可调和的冲突。恰恰相反，各个不同文明之间的和平共存、相互影响、相互渗透乃至交融互变，才是世界文明发展的常态现象和主流。在世界即将进入二十一世纪的社会变革时代，我们更应致力于促进不同文明的和平共存、相互交流和共同发展，彼此取长补短，使我们这个世界更加绚丽多彩。

鉴于以上考虑，本课题组把世界文明分成以下这些专题进行研究，即：一、古代西亚北非文明；二、印度文明；三、伊斯兰文明；四、儒家文明；五、犹太文明；六、西欧文明；七、斯拉夫文明；八、非洲黑人文明；九、日本文明；十、美国文明；十一、拉丁美洲文明。应该说明，这样的划分只是相对的，而且并未把世界文明包举无遗，有许多问题尚待进一步研究。我们只是打算从探讨以上这些主要的文明入手，求得从总体上把握世界文明的发展过程，并对各个文明的主要特征有宏观的了解。

本课题得到国家社会科学基金和中国社会科学院重点研究课题基金的资助，全书在中国社会科学出版社的大力支持下得以出版，特此志谢。

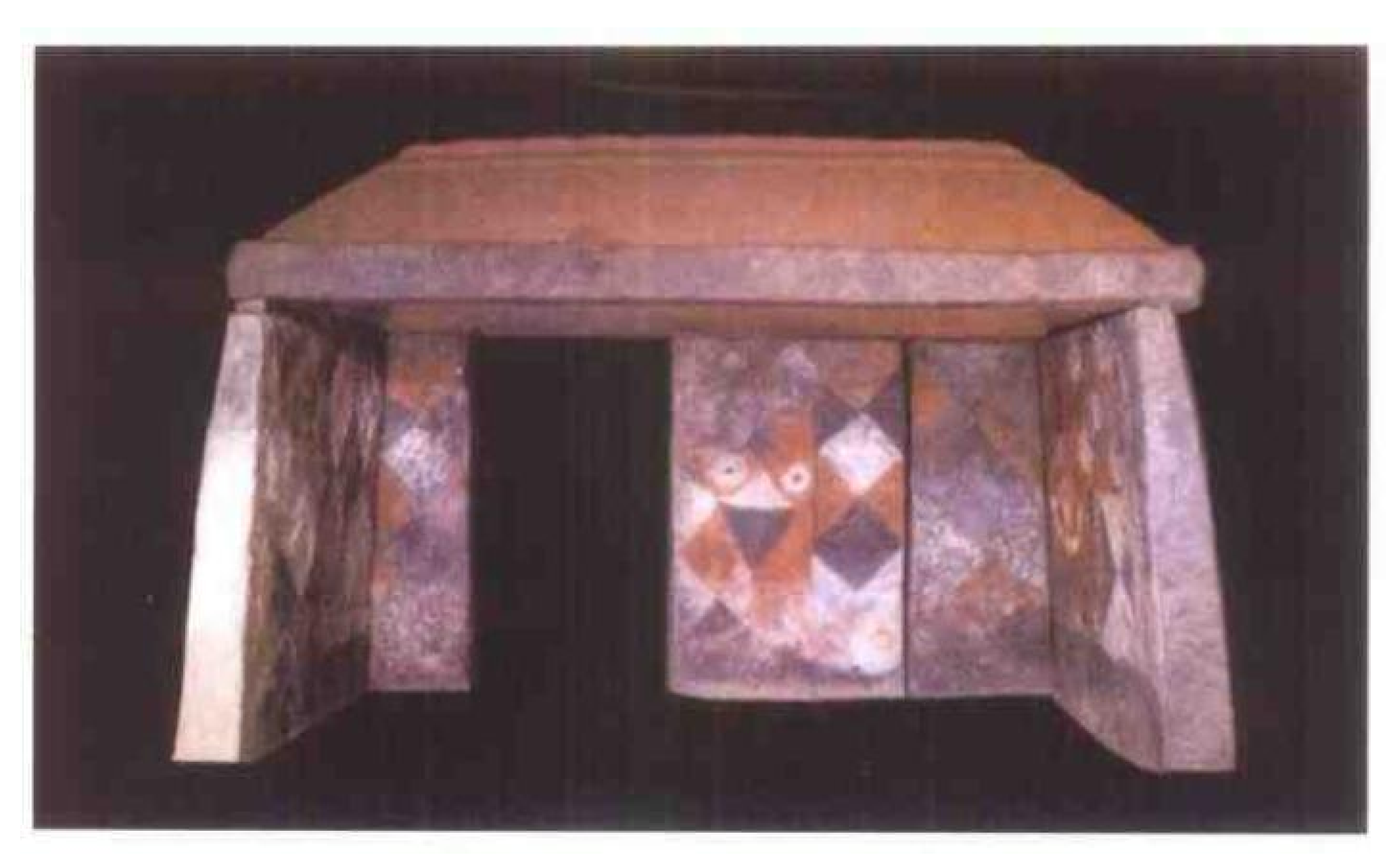
有关世界文明的研究在我国还起步不久，本书中疏漏甚至错误之处，尚希学术界同仁和广大读者不吝指正。



1　日本文明黎明曙光的象征——旧石器时代绳文人面，土器



2　大羊角，洪积期石器，距今约30万年前，现已绝灭的一种动物的两角



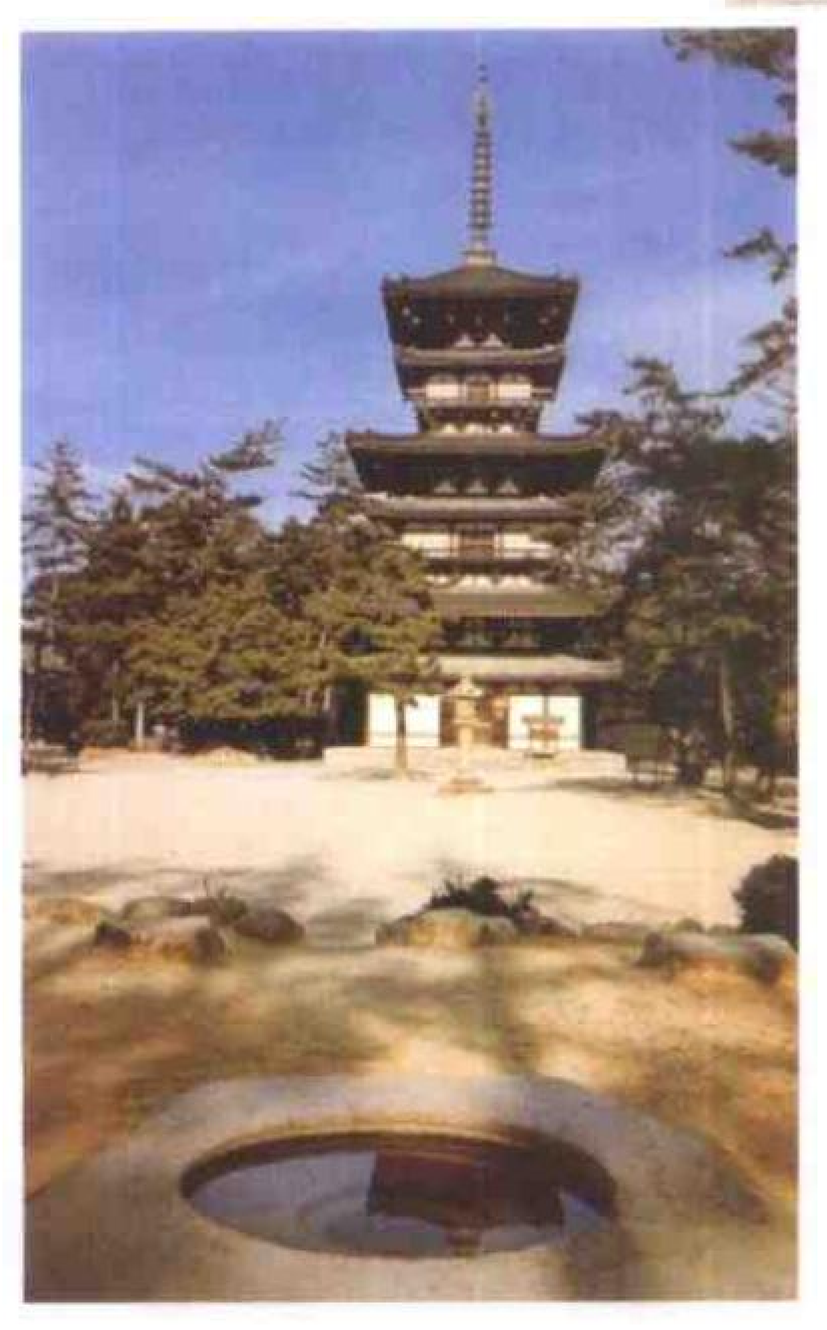
3　乳房神古坟石棺内壁右侧壁画　绘有戴冠人像．古坟时代，熊本县山鹿市史迹



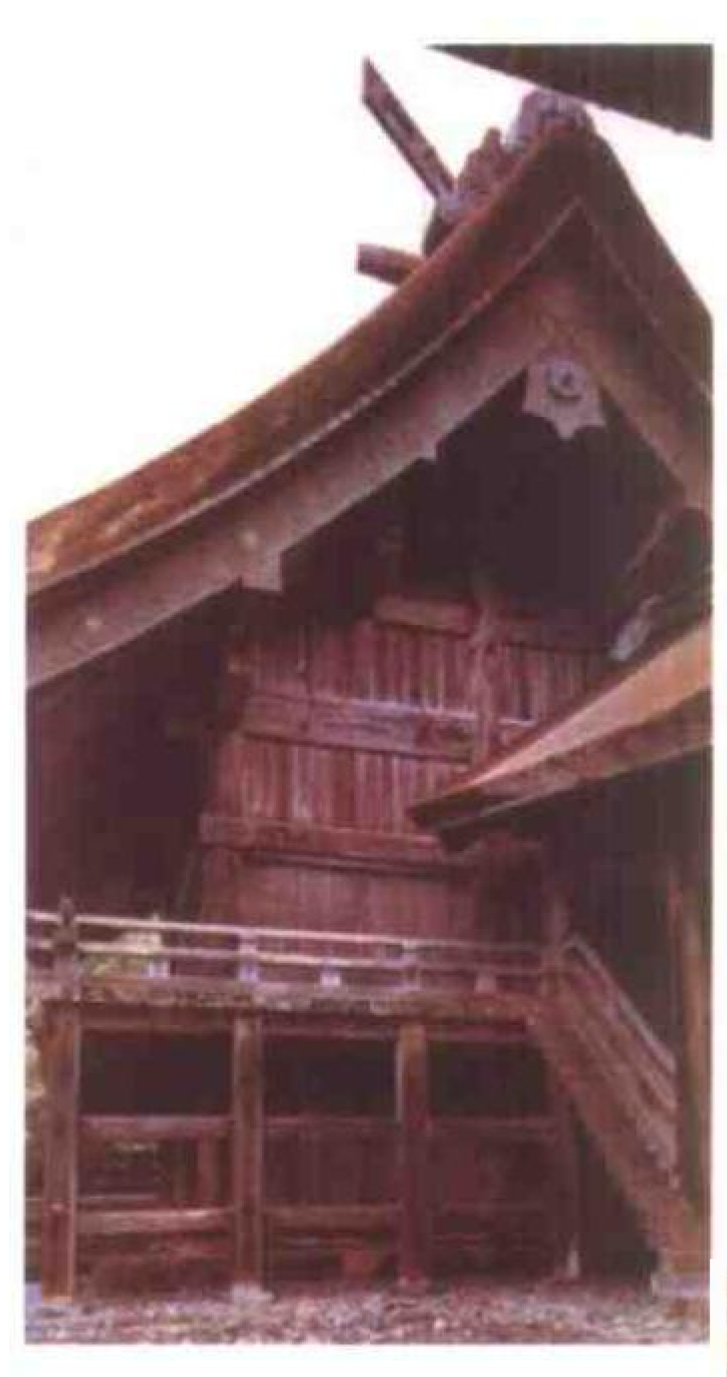
4　背婴女性像，古坟时代后期土偶，厉木县鸡冢古坟出土



5　圣德太子画像，据推测为7世纪作品。圣德太子于6世纪引进大陆佛教，积极吸收中国文化



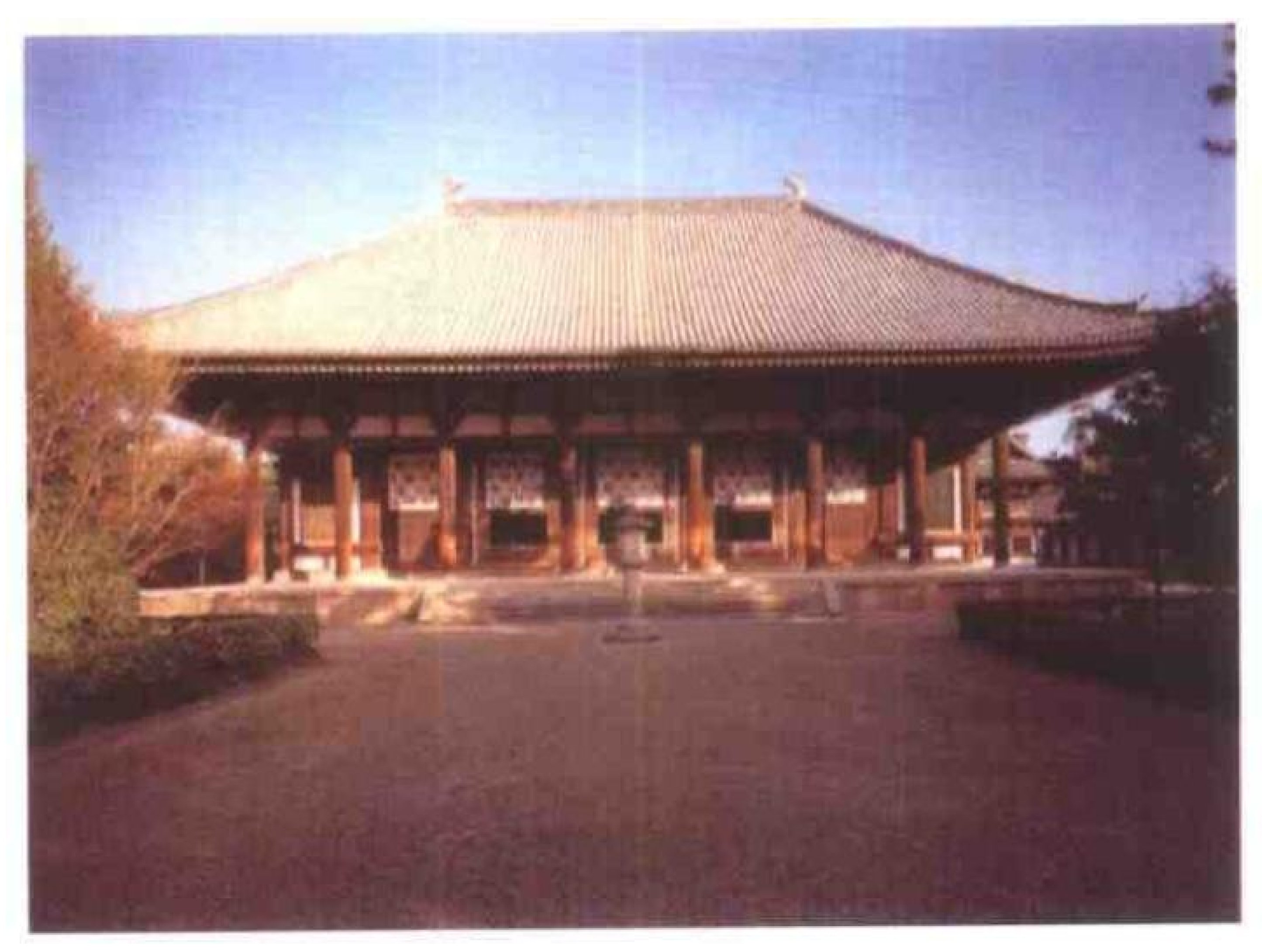
6　法隆寺西院伽蓝全景，圣德子敕令兴建于607年，位于奈良，日本最古的寺院建筑之一。寺内壁画、工艺品等，代表飞鸟时期美术的精粹



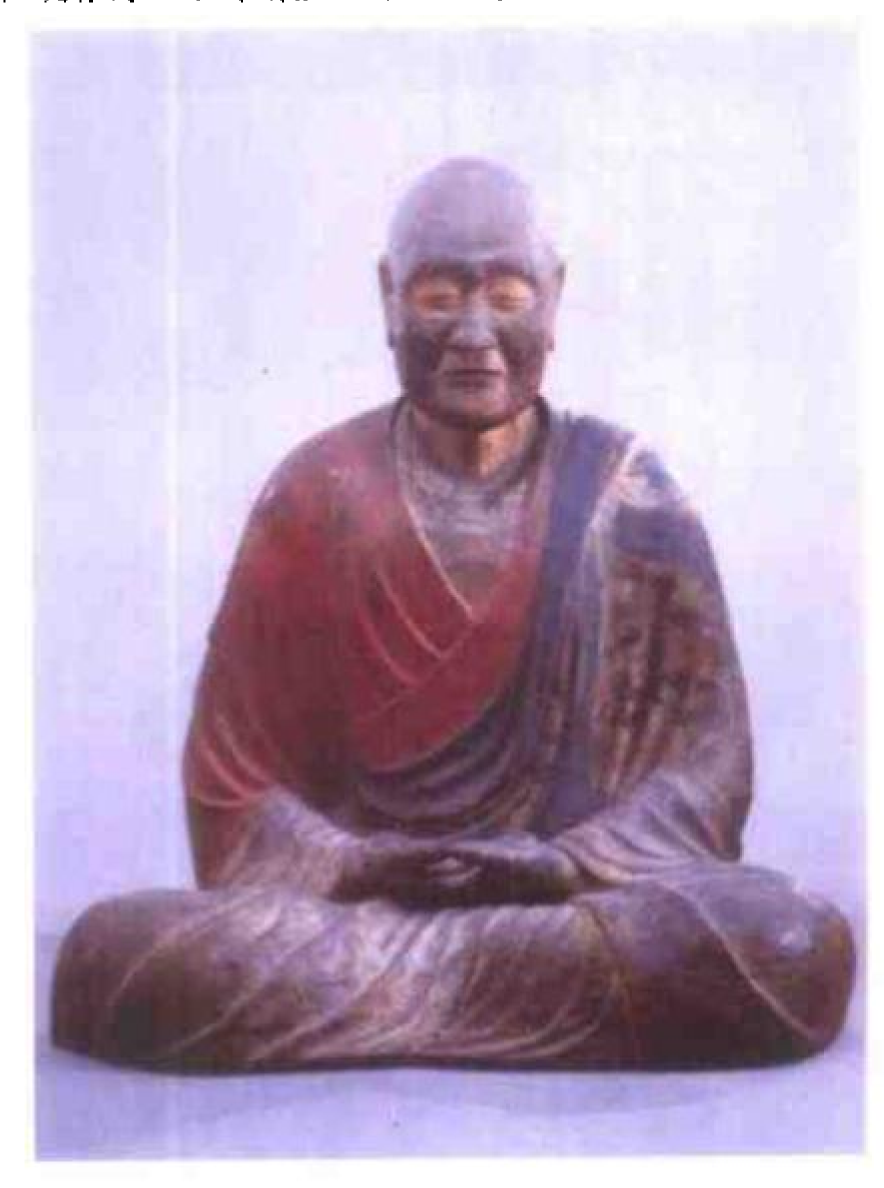
7　出云大正殿，祭礼大国主命神的神社，原始神道最古的建筑模式，现存大社是按照古来的模式分期重建，于1744年完成



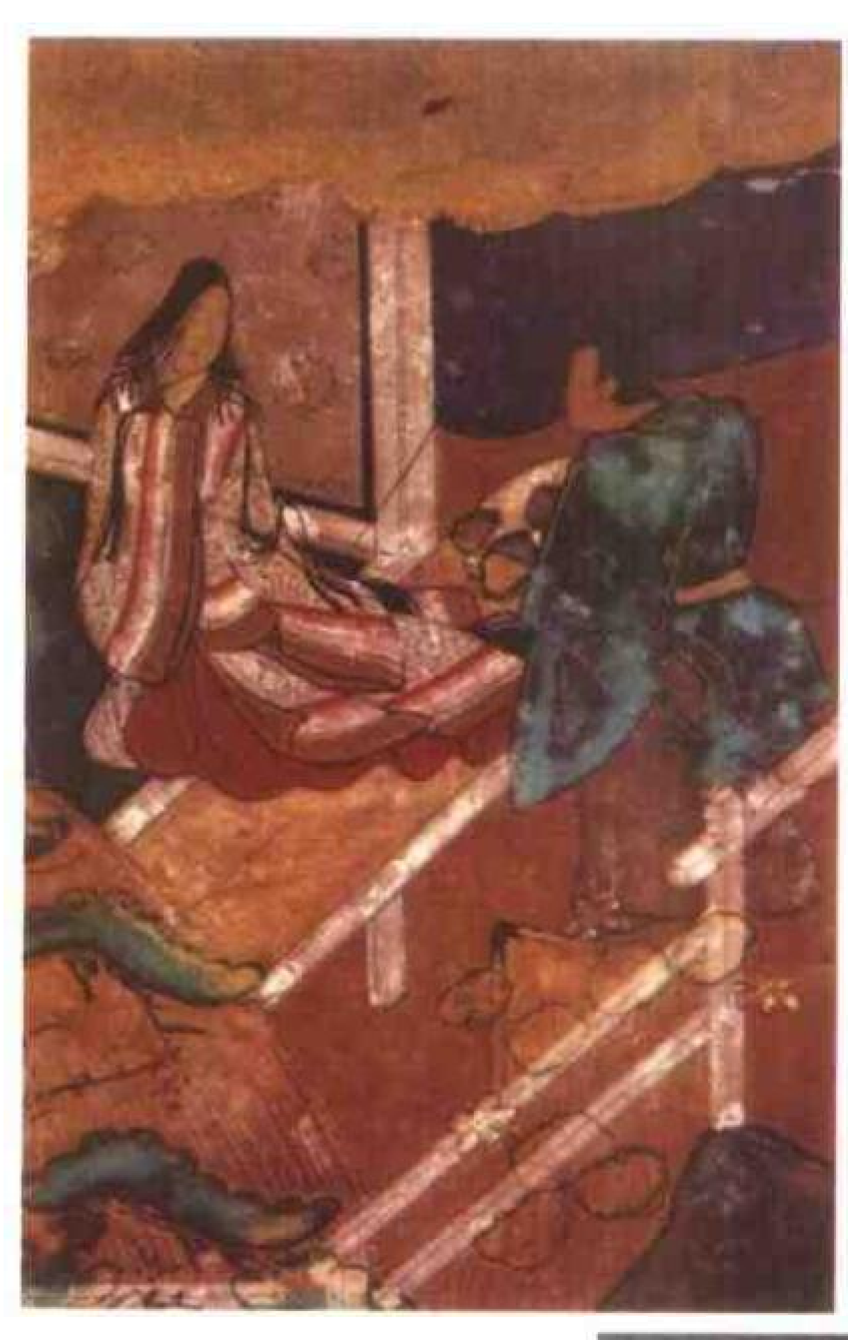
8　金铜小幡飞天，法隆寺珍藏工艺品



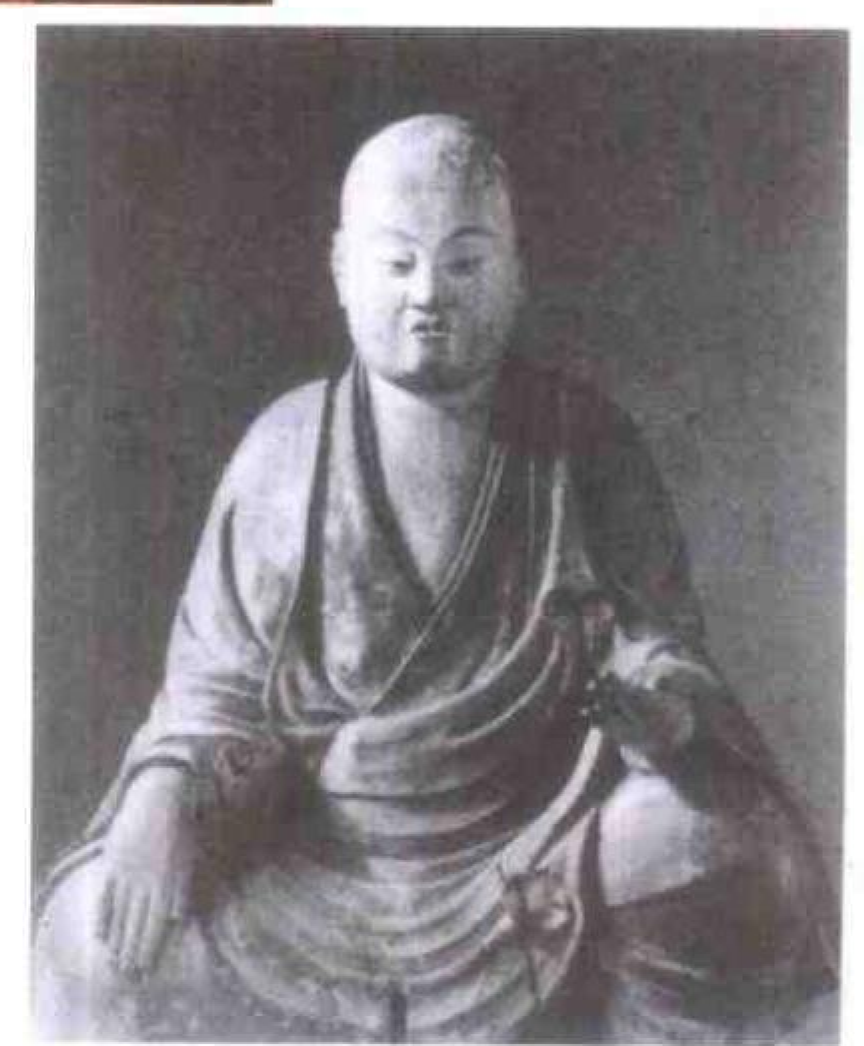
9　唐招提寺金堂，招提寺由东渡的唐僧鉴真建于759年，金堂在鉴真圆寂后由其弟子兴建于763年以后，现存的天平时期惟一的大殿建筑



10　鉴真和尚像，塑于763年，日本最早的真实人物塑像



11　源氏物语绘卷(部分/图). 物语绘卷的最高峰. 是通过吸收我国唐代绘画艺术而产生的大和绘. 传12世纪中叶宫廷画师所作



12　僧形八幡神像. 平安时本受容佛教过程, 将神道佛教融合, 归依本地佛陀, 开始造本地佛像



15　金刚力士像，象征镰仓武家时代(1185—1333)的力量的美





14　桂离宫御幸门和竹篱笆，桂离宫1614年建于京都，代表日本传统建筑的简素美

15　东照宫阳明门．东照宫1634年建于日光．祭祀德川家康将军的神社．代表武家时代的豪华美



16　女人．雕塑．通过丰满的肉体．表现女性的自由与意志．荻原守卫作。明治维新后．传入西方艺术精神．在洋画和塑像方面展现了女体的力与美

本 卷 撰 稿 人

叶渭渠

绪论；第二章四、五；第三章八；第四章五；第五章一、二；第六章四；第八章三；第十一章一、二、三、四。

王家骅

第一章一、二；第三章二、三；第五章三、四；第六章一；第七章三；第九章二。

唐月梅

第一章三、四、五；第四章三、四；第六章五；第七章七；第九章四；第十章四、五。

高　洪

第二章一、二、六；第三章一、四、五、六、七、八；第四章一、二；第五章五；第六章二、三；第七章一、五、六；第八章二；第九章三。

汤重南

第六章六；第七章四；第八章一、四；第九章一、五、七；第十章一、二、三。

本卷序

叶渭渠

关于世界文明的基础研究，在我国仍是草创阶段。多年前，在中国社会科学院副院长汝信教授主持下，不仅将这项基础研究作为中国社科院的重点研究课题，而且列为国家社科研究的重点项目提上了日程。如今，经过参与这项课题的专家学者的努力，作为第一阶段的成果——《世界文明》普及本和图说本开始分别由中国社会科学出版社和上海文艺出版社陆续出版，与读者见面。第二阶段的《世界文明史话》、《世界文明史》学术版研究编写工作即将展开。这是一项跨世纪的文化工程，也是我国学术界的一件盛事。

作为《世界文明》总主编，汝信教授责成我主编《日本文明》分卷，我深感才学疏浅，难以胜任。幸好承蒙我院外国文学研究所唐月梅教授、世界历史研究所汤重南教授、日本研究所高洪副教授和南开大学日本学研究中心王家骅教授鼎力合作，始释重负，承担了这项艰巨的工作。

长期以来，我们有关世界的社会科学研究，偏重政治学科、经济学科而忽略文化学科；而世界文化学科研究，包括翻译和介绍，重西方而轻东方，存在欧洲中心主义的倾向。多年来，社会科学界有识之士已经注意到这个问题，并为改变这种状况从各方面扎扎实实地工作着。据我所知，其中有两项大事业，一项是汝信教授总主编的这套《世界文明》和《世界文明史》，其中东方文明就

占据着重要的地位；一项是我国学术泰斗季羡林先生总主编的《东方文化集成》，凡五百种。内中“日本文化编”也令我负主编之责。这两项都是极其重大的世界文化、文明的基础研究，是跨世纪的学术工程。我相信随着它们的进展与完成，对于改变目前的局面将会起着开拓和推动的作用。

我们社会科学界的这种努力刚刚起步，就引起国外舆论界的关注。日本共同通讯社发表的一篇供地方报纸刊用的专稿《亚洲》第二章《大国文化的走向》中说：中国学界“出现了重新编写迄今用西方的语言和思想所编写的历史的动向”，并以《东方文化集成》为例，强调这是中国“集东方个别史大成的事业，以取代迄今以欧洲中心来编写的文化史、文明史”，同时“也是一项为了在文化方面也取得世界领先地位的基础研究”（见日本《德岛新闻》1997年3月15日）。

读了上述文章，引起了我这样的思考：迄今某些西方学者在编写世界文化史、文明史，尤其是在编写东方文化史、文明史的时候，无论使用的语言和指导的思想，往往带上几分傲慢与偏见，总是给人一种西方文化、文明优越的感觉。不可否认，西方有过古希腊的文明传统，在走向资本主义现代化的过程中，实现了文艺复兴，创造了人类的现代文明，但绝不能忽视世纪末思潮也给西方文明带来诸多消极的因素。同样，我们也绝不能抹杀东方有过比西方更古远的中国、印度、埃及和两河流域的古代文明，创造了无与伦比的更加辉煌的人类文明的事实。只是近代以来，正是西方帝国主义对东方推行殖民主义的结果，致使东方近现代文化和文明暗淡了昔日的光彩。但随着今天东方人民的觉醒，东方国家摆脱西方殖民的统治和压迫，走向政治的独立、经济的繁荣，面向21世纪即将迎来文艺复兴，创造出属于世界文明不可分割的一部分的更辉煌的东方文明。

在这样的历史时刻，一个历史的任务就落在我们中国学者、崛

起的东方各国的学者的肩上。我们的确要用自己的语言和思想，编写出客观、公正、平等、科学的东方文明史、世界文明史，批判和克服迄今以欧洲中心主义所编写的文化史和文明史所存在的那种傲慢与偏见，还历史的本来面目。在东西方文化、文明交流的调和中，东西方将会共同创造人类文明的光辉的未来。

日本文明是世界文明的重要组成部分，它拥有千余年融合东亚大陆古代文明的悠久历史，又具有百余年调适西方近现代文明的新鲜经验，在与外来文化的交流中，有过自己的光辉时代，也出现过“汉风”和“欧化”的思潮，乃至一度陷入文明的黑暗时代。它经历了正反两方面的经验，最后建立了以“和魂汉才”、“和魂洋才”为指导思想的“冲突—并存—融合”的模式，从而创造了自己独特的民族文明，与世界各国、各民族一起为丰富和发展世界文明作出了自己的贡献。

我们编写世界文明史的时候，日本文明这一部分是应该占有它应有的位置的。同时在日常的政治概念中，一般将日本划入西方的范畴；或者将日本文明视作西方化的文明。实际上，日本文明的生成是以本土原始文明作为根基，而与外来文明的长期交流、重新整合而发展起来的，它保持了自己的民族性质。日本文明无疑属东方文明体系。我们设计这个研究课题，正是从上述认识出发的。《世界文明书系》的本分卷《日本文明》编写的构想，在绪论中已经谈及，在此恕不赘言。

我们第一阶段研究《日本文明》（普及版）的结束，将是第二阶段研究《日本文明史》（学术版）的开始，任重道远。为了做好这项富有意义的工作，本书如有不妥之处，敬请同仁和读者不吝批评指正，在此谨表谢忱。

1998年3月

目　录

CONTENTS

绪 论

日本文明的研究课题

文明的定义，是指人类在生活和劳动实践中所创造出来的物质成果和精神成果的总和，特别是指人类在漫长的历史实践活动过程中所创造的学术、宗教和艺术的成果，并由此提升而凝聚成的伦理道德和政治文化思想的统一体。

人类活动创造了文明，文明的成果又推动了人类活动的发展。由于人类生活在不同的历史地理环境、不同的文化景观和不同的宗教文化形态之中，他们在漫长的历史实践活动过程中创造了丰富多彩的学术、宗教和艺术，并在相互交流中自然地逐渐形成了世界分属东西方的两大文明体系——东方文明渊源于中国、印度、埃及和两河流域的古代文明，西方文明渊源于希腊的古代文明——推动了整个人类社会的不断向前发展。

从世界文明的发展史来看，一个国家、一个地区、一个民族的文明的形成与发展，都是根植于本国、本地区、本民族赖以生活的自然、风土和人情之中，是自己自发育成的；同时又是在与他国、他地区、他民族的文明的交流中，丰富和发展自己的文明。作为世界文明有机组成部分的日本文明，也是沿着这一历史轨迹形成与发展，这是自不待言的。

日本文明与中国文明同属东方文明体系。在历史上，日本古代文明受到东方的大陆古代文明，特别是中国古代文明的影响甚大，近现代文明则接受了西方异质的现代文明的强烈冲击，这种日本文明的现象，在世界文明史上是鲜见的。但是，不能认为日

本文明是外来的文明，是汉化的文明或欧化的文明。应该说，日本原初的文明仍然是自发生成的文明，而且经过历史的洗练和提升，形成自己的民族特质。原始神道就是在日本岛国的自然风土中培育出其“自然本位”和“现实本位”的本土思想，并由这种思想孕育出本土原初的色彩观和自然观——原始审美意识的萌芽。这一本土思想的原质成为孕育日本文明的河床。其后产生的原始的咒语、歌谣、祝词、神话、传说中所表现的言灵思想，也无不是根植于日本本土固有的神道信仰。

日本本土原始文明成因还有一个值得探讨的，就是国民性格形成，对于文明的自发产生与发展的关系问题。同一民族生活在同一的自然风土、社会条件和宗教文化形态下，这些相同的诸因素作用于民族的文化心理，会铸造出其相同的基本性格。基本的民族性格一旦形成，就必然会对其民族的实际生活乃至精神文明和物质文明产生直接的影响。尤其是在未分化为阶级之前，这种相同的民族性格特征，自然成为一个民族的共同文明形成之源。从这个意义上说，日本民族性格是形成日本文明特征的基础，反过来日本文明是日本民族性格的反映。

由此而产生的日本文明具有相当长远的延续性、传承性和相对的稳定性，并成为引进、吸收和消化外来文明的根基。

因此，我们研究日本文明，首先要研究存在于日本民族在生活实践中自力创造的宗教、艺术和学术的成果，以及由这些成果凝聚而成的起伏流动的文明精神。正是这种民族的文明精神，在日本文明发展史和对外文明交流史中发挥着主导的作用。

其次要研究日本与外来文明的交流的冲突与调和中，消化和吸收外来文明的优秀分子，创造性地发展自己的文明的历史经验。也就是说，研究日本文明在内外因素的历史联系中，其内在发展的自律性和外在交流的主体性。这两者是研究日本文明不可或缺的因素。

古代日本引进中国文明经过近千年的消化过程，至平安时代才完成了本土化。同时还不断地继续引进又不断地继续消化。从神佛融合、儒学朱子学日本化，到老庄思想变种、禅宗世俗化等等构建了自己的价值体系。从艺术精神到审美意识的主体性的坚持，到创造独特的文学艺术的民族形式，比如文学方面的和歌、物语、俳句、浮世草子等；戏曲方面的谣曲、狂言、能乐、净琉璃、歌舞伎等；绘画方面的大和绘、浮世绘等，都是在自己民族的风土中创造出来的、世界独一无二的文明财富。

明治维新以后近百余年，经过了两次文明开化，吸收西方文明至今仍处在不断消化的过程，还不能说已经完成了本土化的任务。近代的自我从确立到丧失，又艰难地再确立，就是典型的例子。尽管如此，它对于日本现代化的成功已经发挥并继续发挥着积极的作用。

当然，日本与外来文明——无论是与古代的中国文明或近现代的西方文明的交流中，从冲突到调和的过程反复交替地出现过“汉风化”、“欧化主义”的风潮和“国粹主义”的风潮，而且具有一定的周期性。这两种风潮的反复出现的周期，古代长些，近现代短些；其广度和深度也不尽相同。不过，日本文明发展的惟一出路，就是摆脱了两种将某一种文明绝对化的极端倾向，建立以“和魂汉才”、“和魂洋才”为导向的、与外来文明交流和融合的发展机制，在坚持外在交流的主体性的情况下，保持两者的平衡而达到融合。这种机制必须建立在对两种不同特征的文明都有自觉认识的基础上，彼此取长补短才能完成。

日本文明创造性的发展，坚持了两个基本点：一是坚持本土文明的主体作用；二是坚持多层次引进及消化外来文明。可以说，在世界文明史上，没有任何一种文明像日本文明如此热烈执着本土文明的传统，又如此广泛摄取外来的文明；如此曲折的反复，又如此艺术地调适和保持两者的平衡，从而创造出具有自己民族特

质的新的文明体系。我们研究日本文明，力求透过日本文明发展的史实及其表现出来的纷繁复杂的现象，从整体上把握日本文明发展的关键问题，即把握对上述两个基本点的坚持中出现的碰撞与冲突、调适与融合的积极内容，并在这个基础上阐明东西方文明体系间发生碰撞与冲突的不可避免性，和最终将走向更广泛更深入的交汇与融合的可能性，以及如何将这种可能性变为现实。这是世界文明不断发展的历史必然。

正如李大钊早就指出的："自间固有之文化大抵因某民族之特质与其被置之境遇多少皆有所偏局。必有民焉必于是等文化不认其中之一为绝对，悉摄容之而与以一定之位置与关系始有产生将来新文化之资格。若而民族于欧则有德意志，于亚则有日本。德人之天才不在能别创新文化之要素，而在能综合从来之一切文化之要素。日本人之天才亦正在此处。(中略) 愚确信东西文明调和之大业必至两种文明本身各有彻底之觉悟，而以异派之所长补本身之所短，世界新文明始有焕扬光彩发育完成之一日。即介绍疏通之责亦断断非一二专事模仿之民族所能尽。"(《东西文明根本之异点》)

日本文明这一历史经验是丰富的，值得总结和借鉴。



1　土器，绳文时代的各种变化多样的土器

第一章

风土·语言·民族性与文明

一、民族与国家的起源

日本民族的起源，可以从体质结构和日本语的起源两方面来考察。日本民族是日本文明的主体，也是日本文明的创造者。然而，这里所说的“民族”，既不同于人类学中的“人种”概念，也不同于民族学中狭义的“民族”概念，而是指较为宽泛的概念。因而，本书所说的“日本民族”，也包括日本的少数民族阿伊努族。

关于日本民族的起源，或日本人的起源问题，学界至今仍聚讼不决。从体质结构来看，诸种见解大致可分三类：（一）“人种更替说”，认为在日本列岛曾发生一次乃至两次人种更替。如在19世纪80年代，解剖学家小金井良精认为，在绳纹时代生活于日本列岛的原住民是阿伊努人，绳纹时代后他们被大陆来的其他人种驱赶往北方。（二）“混血说”，认为“原日本人”（旧石器时代的日本人）在绳纹时代之后，与大陆或南洋诸岛移居来的其他人种混血，逐渐形成现代日本人。医学家清野谦次首先提出“混血说”，直至20世纪30年代，仍为学界主流。（三）“演变说”（或称“连续说”），认为绳纹时代的日本人，由于生活方式的变化，其体质逐渐演变，成为弥生时代人、古坟时代人乃至现代日本人。它更为重视人种的继承性，既不赞同“人种更替说”，也不大重视混血对日本民族构成的影响。二战后，东京大学人类学研究室的长谷部言人和铃木尚教授持此说，至今对学界仍有影响。

从各时代日本人的体质结构来看，属于蒙古利亚人种是毫无疑义的。考古学已证明在10万年乃至20万年以前（即旧石器时代早期或中期），便有人群在日本列岛生息。但是，由于尚无这一时期的人类骨化石的发现，因而无从了解其体质特征。[①]目前，在日本列岛发现的最早的人骨化石是1957年在丰桥市牛川町发现的“牛川人”，约生活于旧石器时代，具有“古人”（尼安德特人）的特征。

除“牛川人”外，在日本发现的旧石器时代人骨化石，如“三日人”、“浜北人”、“港川人”、“圣岳人”，其生活时代均不超过3万年前，已进入“新人”阶段。它们的体质特征是身材较矮。例如，在冲绳岛发现的“港川人”，距今约18000年，男性身高约155厘米，女性约144厘米。与中国大陆发现的旧石器时代后期的人骨化石相比较，较之华北地区的身材较高的“山顶洞人”，他们更类似于在中国广西发现的身材较矮的“柳江人”。可以认为，在冰河期海面较低而出现陆桥时，“古蒙古利亚人”（广泛分布于东南亚）之一部，从中国大陆南部移居到冲绳和西日本，形成了上述的“原日本人”。他们便是绳纹时代日本人的母体。

从1万年前到公元前3世纪，是日本的绳纹时代。由于已渡过冰河期，海面上升，日本列岛与大陆隔绝，一般认为，绳纹时代人与大陆来往甚少。目前，已发现数千具绳纹人的遗骨。从其体质结构来看，虽因时代和环境的不同，同为绳纹人也有体质差异，但大都保留着“古蒙古利亚人”的典型体征，如身材矮、脸型短、鼻扁平等，与现代日本人显然不同。

然而，自绳纹时代晚期开始，又有亚洲大陆移民进入日本。到弥生时代，大陆移民急剧增加。1953年，九州大学教授金关丈夫

① 1931年，直良信夫曾发现所谓“明石猿人”的腰骨化石，但最近的研究证明，它不属于“猿人”，而属于更晚的“新人”阶段。

在本州西北端的山口县土井浜发现了200余具保存良好的弥生人遗骨。其体质结构与绳纹人明显不同，其特点是身材高（平均约162—163厘米）、脸型长等，更接近于现代日本人。经许多学者研究，认为弥生时代的大陆移民，来自朝鲜半岛和中国东北、蒙古、东西伯利亚等东北亚地区，属“新蒙古利亚人”系统，最初居住于本州西端和北九州，以后逐渐向东扩散，经近畿地区扩散至关东地区。在扩散过程中，他们不断与原居民（绳纹人的子孙）混血。不过，学者们对大陆移民的人数与混血对日本民族构成的影响，其估价却大相径庭。持“演变说”的学者认为，这些来自东北亚的大陆移民，因后续乏人，在混血过程中，逐渐为原居民集团所吸收，其影响不大。[①] 而持“混血说”的学者，则运用当代的人口统计法和拟态模型法推算，移民过程近千年（从公元前3世纪至公元7世纪），大陆新移民的人数可达数十万乃至上百万，在有些地区应占人口的四成到九成，他们认为混血之影响，远远超过一般人们的想象。[②] 自然人类学家埴原和郎便持此说。诚然，他们也承认地域的差异，认为在弥生时代来自东北亚的新移民大多居住于北九州地区。其一部分曾扩散至近畿和关东地区，而地处偏远的东北地区、北海道、西北九州、离岛地区，则较少或几乎未受移民混血的影响，仍以绳纹人的子孙为主要居民，因而生活于北海道的阿伊努人被认为是未受混血影响的绳纹人的直系子孙。于是，在弥生时代，形成了日本人的二重构造，即移民系统弥生人（主要分布于西日本）和绳纹系统弥生人（主要分布于东日本）。而且，指纹、耳垢、齿冠的类型调查以及近年来新兴的血液、病毒的遗传因子调查，亦似乎支持这种“二重构造”说。当

---

① 直木孝次郎：《倭国的诞生》，小学馆，1978年初版第5次印刷，第378页。

② 埴原和郎：《日本人的形成》，收入《日本通史》第1卷，岩波书店1993年第1版，第96页。

然，在弥生时代，也可能有中国江南地区的移民，直接或经南岛地区进入日本，但日本学者的有关研究尚不多见。

弥生时代后的古坟时代（3世纪至6世纪），大陆移民仍不断进入日本，且继续向东日本和各地扩散，与原居民的混血亦持续进行。但是，日本人的“二重构造”仍然存在。直至现代依然如此。只是绳纹人系统的影响，日渐缩小而已。因而，从体质结构来看，日本民族绝非单一民族，而是在漫长的历史中，由来自东南亚的人口集团和来自东北亚的人口集团，不断混血形成的“混合民族”。

从日本语起源的角度来看，与日本民族起源问题直接相关的，是日本语的起源为何，它属于哪一语言系统。因为在当时的条件下，只有使用某种语言的民族的人们到达并生活于日本列岛，那种语言才可能成为日本语的来源。通过探索日本语的起源亦可证明，日本民族是“混合民族”。

许多日本学者早就注意到，日本语的语法结构与包括朝鲜语在内的阿尔泰语系的语法结构有许多相似之处。例如，宾语或补语置于动词谓语之前，语句的构成顺序是主语—宾语—动词谓语；在单词后附加助词或助动词，表示语法意义；名词无性与单复数的区别等。这表明日本语和阿尔泰语系诸种语言（包括朝鲜语）可能是从共同祖语分化而来的同系统语言，因而日本民族在人种血缘关系上，也可能与生活于东北亚的阿尔泰语系诸民族具有某种关连。但是，他们也同时注意到，日本语和阿尔泰语系诸种语言之间，也有一些不同点，例如缺少单词读音的音韵对应关系，因而阿尔泰语系不可能是日本语的惟一来源。

于是，一些学者逐渐注意到，日本语与“南岛语系”（即马来—玻里尼西亚语系）之间或许有某种亲缘关系。“南岛语系”是分布于西起印度洋的马达加斯加岛，经马来西亚、印度尼西亚，东至南太平洋诸岛的一大语系，其范围可至中国南部的一些非汉族的

少数民族。"南岛语"与日本语的类似点是：元音（母音）有5个，即あ（a）い（i）う（u）え（e）お（o），不使用双重元音；单词以元音结束；浊音不同于单词之首等。这表明，使用"南岛语"的东南亚的一些民族，有可能对日本民族的构成曾发生影响。但是，足以证明这些民族曾从南太平洋或东南亚直接进入日本列岛的考古学依据，却十分罕见。一些学者便推测，南岛语系的语言可能是经过中国南部，然后传入日本的。

近年来，有许多学者认为，应将日本语视为"混合语"，即日本语是在漫长的历史中，由若干种语言混合而成的。有的学者从语言学、考古学和民族学诸学科综合研究结果，认为古代日本语的形成，大约经历了这样的过程：在绳纹时代之前的数千年，在东北亚地区的落叶林带，可能存在一种称为"原东北亚语"的基础语。绳纹时代初期的日本语可能来自这一系统，日本语中的阿尔泰语系的某些特征可能由此而来。而到了绳纹时代晚期或弥生时代初期，从事水田稻作的移民，由朝鲜半岛，或直接由中国长江下游地区进入日本。这样，不仅从朝鲜半岛继续传入阿尔泰语系的语言，而且也可能有中国长江下游地区的吴、越语传入日本。（有的学者认为吴、越语均属南方系统的语言，越语属南岛语系或泰语族，吴语则属藏缅语族。）日本语中的南岛语系的某些特征则可能由此而来。进入古坟时代，中国大陆移民增多，汉语对日本语的影响更为强烈。正是上述这些语言要素的混合，形成了古代的日本语。①

日本语是由亚洲大陆北方系统语言和南方系统语言混合而成的"混合语"，这也可以佐证日本民族是亚洲大陆北方人口集团和南方人口集团混血而形成的"混合民族"，最后成为一统的大和民族。

---

① 佐佐木高明：《日本史诞生》，集英社1991年5月初版，第256—260页。

与日本民族形成一样，日本国家的形成也经历了相当漫长的历史过程。由于日本出现历史文献的时代较晚，因而我们只有借助日本周边国家，尤其是中国的历史文献，以及日本的考古发掘资料，来追溯这一过程的原委。

一般认为，在弥生时代前期和中期（约为公元前3世纪至公元1世纪），在北九州和畿内地区已出现了许多“原生小国”。中国正史《汉书·地理志》记载说：“乐浪海中有倭人，分为百余国，以岁时来献见云。”其中的“百余国”，虽非确数，但也反映了公元前2世纪至公元1世纪这一时期，在日本列岛小国林立的状况。《后汉书·倭传》则记载说：“自武帝灭朝鲜，使驿通于汉者三十许国。”虽不能说日本列岛上的这些小国均有条件与汉朝建立交往关系，但“三十许国”的数字要比“百余国”少了许多。这大约可以反映出这些小国在逐渐向地域统一的方向发展。《后汉书·倭传》特别提及其中的“倭奴国”，说：“建武中元二年（公元57年），倭奴国奉贡朝贺，使人自称大夫，倭国之极南界也。光武赐以印绶。”其中提及的汉光武帝于公元57年赐给倭奴国王的印章，在1784年2月（旧历）于福冈县志贺岛被发现了。这是一枚长宽约为2.3厘米、厚0.8厘米的金印，蛇形纽，阴文篆书“汉委奴国王”5个字。在相当长时间内，一些人对此印是否汉代遗物表示怀疑。但是，近年来在中国先后发现了“滇王之印”（1957年）、“广陵王玺”（1981年）、“文帝行玺”（1983年）等汉代印章。“汉委奴国王”金印与这些汉代印章在纽式、形制、重量或字体上相似。由此可断定“汉委奴国王”金印确系汉代遗物，也可证明中国史籍对当时日本国家状况的记载大体无误。此外，从日本的考古发掘资料来看，在以九州北部和大阪湾沿岸为中心的近畿地区，发现了一些属于这一时期的人群集中生活的据点集落遗址。这些集落遗址大都周围筑有壕沟。这些据点集落遗址中，均出土了一些反映少数人已具有某种权威的随葬品，如铜镜、铜剑、铜矛、铜

戈、铜铎、玉器等。在有的遗址中还出土了用于战争的铁制武器，如铁镞等。这些考古发掘资料表明这些集落的内部已有上下贵贱的区别，对外已进行战争。[1] 因而，每一个集落都可能是一个“原生小国”，当时的日本列岛确实存在过“百余国”并立的状况。

中国史籍《三国志·魏志·倭人传》则较为详尽地记载了稍后逐渐形成的地域大国邪马台国的社会政治状况。邪马台国约存在于公元2世纪初至公元3世纪后期。在邪马台国内，已有上下尊卑区别，“尊卑各有差序，足相臣服”。也出现了阶级区别，有称为“国大人”和“大人”的贵族统治阶级，有隶属于“大人”的被统治阶级“下户”，还有更为低贱的可作赠品的“生口”和可作殉葬品的“奴婢”。邪马台国已形成国家机构。国家的最高统治者为王，“其国本亦以男子为王”，以后经内乱“乃共立一女子为王，名曰卑弥呼”。在女王卑弥呼统治时期，其下设辅臣“有男弟佐治国”。女王卑弥呼居城池内，还有常备军守卫。“居处宫室楼观，城栅严设，常有人持兵守卫。”中央一级的官吏，还有分管政治、贸易和外交的“大率”、“大倭”和“大夫”。邪马台国已有租赋制度，“收租赋，有邸阁”；也有刑罚，“其犯法，轻者没其妻子，重者灭其门户及家族。”邪马台国还监督与控制着同一地域的其他小国，如“斯马国”至“奴国”的21个小国和“伊都国”等。女王卑弥呼曾多次遣使曹魏，并受到魏明帝的册封，称“亲魏倭王”。卑弥呼女王死后，葬仪隆重，“大作冢，径百余步，殉葬者奴婢百余人。”《三国志·魏志·倭人传》有关邪马台国的记载表明，邪马台国已是控制相当大地域的阶级国家，[2] 尽管其阶级分化与国家机构仍

---

① 王金林：《汉唐文化与古代日本文化》，天津人民出版社1996年10月第1版，第5—12页。

② 有关邪马台国的所在位置，学界历来众说不一。有的认为是在北九州，有的认为是在畿内地区的大和。还有其他一些说法，在此从略。

未尽成熟。

中国史籍《晋书·武帝本纪》亦记载了武帝泰始二年（公元266年），女国王最后一次遣使入贡的情况。不过，自此以后直至《宋书·倭国传》记载宋高祖刘裕于永初二年（公元421年）赐诏倭王赞，有近一个半世纪，中国史籍对日本的状况缺载。而恰恰在这一时期，在畿内地区兴起了控制日本大部分地域的大和国王权。由于缺少文献记载，有关大和国的兴起及其统一日本的活动虽已不得其详，但根据少量的保存至今的金石文材料，可知大和国王权具有强烈的军事性格。据传为百济肖古王赠给大和国的七枝刀，现仍保存于奈良县天理市石上神宫。刀上的铭文表明此刀是百济国王为感谢大和国派兵渡海攻击新罗而解救百济所赠送的。现保存于我国吉林省辑安县境内，建造于公元414年的高句丽好太王（广开土王）碑的碑文，则记载大和国曾派兵渡海与百济联合进攻新罗。结果，新罗求救高句丽，击退了大和国军。此外，自5世纪初期至中期，在大和盆地、河内平原一带出现许多大型古坟，也表明大和国是较邪马台国更为强大的存在。

中国史籍《宋书·倭国传》则记载了5世纪大和国五位国王（即"倭五王"赞、珍、济、兴、武）与刘宋交往的情况。他们都曾遣使朝贡，并接受刘宋皇帝的册封。例如，倭王珍被封为"安东大将军、倭国王"，其臣属13人亦分别被封"平西、征虏、冠军、辅国将军号"。据《宋书·倭国传》记载，宋顺帝升明二年（公元478年），倭王武曾遣使上表，表文中提及其先祖统一日本的活动情况说："自昔祖祢，躬擐甲胄，跋涉山川，不遑宁处。东征毛人五十五国，西服众夷六十六国，渡平海北九十五国。"然而，有关这一时期的日本国家的体制，却不得其详。不过，这一时期的大和国不仅逐渐统一了日本，而且成长为可与朝鲜半岛上的高句丽、百济相抗衡的强国。因为它在致力于接受中国南朝刘宋朝廷册封的同时，还试图建立以它为中心的地域性册封体制。《宋

节·倭国传》记载，倭王珍、济、武都曾要求宋朝皇帝册封其“使持节都督倭、百济、新罗、任那、秦韩、慕韩六国诸军事”等封号。结果，倭王济与武部分地达到了目的，刘宋朝廷承认了他们对百济之外的其他几个国家和地区的军事控制权。

日本成为制度完备的国家，应是在公元7世纪以后的事。7世纪初，推古女王和圣德太子多次派遣“遣隋使”和留学生到中国大陆。在与隋的交往中，开始称国名为“日本”，称国王为“天皇”。他们认真学习隋的政治制度，开始实行所谓的“推古朝改革”。尤其是在645年实行“大化改新”之后，日本更是频繁地派遣“遣唐使”和留学生、留学僧到中国，全面地学习唐朝的各项制度，实行经济、政治社会改革，并仿照唐的“律令”而稍加修改，制定了日本的“律令”，将各项改革和制度法典化，使日本成为比较成熟的文明国家。

二、风土与原始宗教思想

关于风土，从狭义来说，是指自然环境，如山川湖海、气候等。从广义来说，还包括民俗即所谓的“人情”。这里所说的“风土”是狭义的。风土在某种程度上影响着它所负载的人群的文明成熟度及其特质。

日本位于亚洲大陆东侧，是呈弧形排列的岛国，南北长约3000公里。除本州、四国、九州、北海道这四个主要岛屿外，其周围还散布4000余小岛。

日本多山，国土的67%是山地，大都被森林覆盖。主要山脉飞驒山、木曾山、赤石山，平均海拔3000米，纵贯本州岛中央，将其分为东向太平洋的“表日本”和西临日本海的“里日本”。因而，日本的平原少，河流短，地形复杂而富于变化。然而，日本这种地形的形成是较晚的，大约是在90万年前喜马拉雅山脉的造

山运动以后的事。日本的活火山多，地震多，或许与此有关。

由于日本列岛呈南北方向的弧形排列，地处北纬 45 度至北纬 24 度之间，其气候便有亚热带、温带与亚寒带的区别。加之，复杂地形与海流的影响，日本气候的地域差异也很显著。但是，大体上说，日本的气候受亚洲季风影响，是温暖、湿润的海洋性气候。与同纬度的其他国家和地区相比较，其气候的特征是降水量大，既多雨，又多雪。日本列岛的年平均降水量为 1700 毫米，而作为古代文明发祥地之一的西亚，其年平均降水量仅在 500 毫米以下，近代文明发祥地西欧的年平均降水量则在 1000 毫米以下。与同处东亚的北京（年平均降水量 600 毫米）、南京（1000 毫米）、韩国的大邱（950 毫米）相比，其降水量亦遥遥领先。在夏季，受东南季风影响，太平洋一侧的日本，雨量较集中，6—7 月是高温、多雨的梅雨季节，8 月以后台风则经常带来暴雨。在冬季，日本海一侧，由于位居对马暖流（海面水温即便在冬季也可达 5—10 度）和来自西伯利亚的寒冷高气压的交汇处，成为世界上降雪量最多的地区之一，例如新潟县一带经常积雪 4—5 米。

降水量大便有利于树木成长。因而，日本的森林覆盖率很高，约占国土的 2/3。加之日本列岛纵贯几个气候带，所以，日本具有富于多样性的森林生态体系。有的学者认为日本文明具有“森林文明”的特色。

日本四周环海，而且在日本近海生息的动物种类亦很多。例如，地中海仅有海生动物 1322 种，日本近海则多达 3492 种。[①] 海洋不仅为日本人提供了丰饶的食物来源，而且一直作为内外航路而发挥重要作用。此外，日本列岛与亚洲大陆隔海相望，有时还会发挥保卫日本民族与日本文明的作用。有的学者认为日本文明

① 安田喜宪：《列岛的自然环境》，《日本通史》第 1 卷，岩波书店 1993 年第 1 版，第 52 页。

具有“海洋文明”的特色。

然而，我们现在所见的上述日本风土，并非古来如此。其形成，也经历了漫长的变迁过程。

一般认为，自200万年前开始至约1万年前为止，地球处于冰河时代。冰河时代又可分为若干气候严寒、冰河发达的“冰期”和气候较温暖、冰河后退的“间冰期”，“冰期”与“间冰期”反复交替。在严寒的“冰期”，冰河覆盖了陆地的30%左右，海面亦下降。在冰河时代，日本列岛的年平均温度，均比现在低6度左右。那时的海面降低，称为“海退”，要比现在的海面低100米以上。当时有陆桥将日本列岛与亚洲大陆相连结。冰河时代的最后一个“冰期”大约始自7万年前，其最寒冷的时期为25000年前至15000年前。当时的日本海被对马陆桥隔断，几乎成为湖泊。由于对马暖流不能北上，以致降雪减少，日本的气候寒冷而干燥，应属于大陆性气候。不过，依据花粉的考古学调查可知，当时日本的森林却比西亚和欧洲繁茂，在东日本多为针叶林，而在西日本则多为落叶阔叶林。当时的日本人虽也使用石刀型石器猎取古象、大角鹿等哺乳类动物作为食物，但更多地依靠采集森林中的树果（如橡、榛、核桃、栗）等植物性食品维持生活。

自15000年前开始，气候逐渐转暖。到了13000年前，降水量亦开始增多。与之相适应，在日本海一侧的多雪地区的森林中（主要在北纬40度以南地区），山毛榉、柞之类的温带落叶阔叶树逐渐增加。气候和植物生态体系的如此变化，不利于古象和大角鹿等生活于草原的大型哺乳动物的生息。这时的日本人遂改用尖头石器，以捕获森林中的小型哺乳动物作为食物，并开始捕捉湖沼河川中的鱼类（如鲑、鳟），作为蛋白食品的新来源。人们已开始制造陶器，用于炊煮树果、山菜和肉类。日本人的生活越来越依存于森林的动植物资源，日本的森林文明由此而诞生。

大约1万年前，冰河时代结束，全球的气候急速转暖。短短

的50年间，年平均温度升高了7度。海面亦急剧上升，陆桥消失，日本列岛与亚洲大陆被大海隔绝。[1] 日本人开始向大海寻求食物来源，用鱼叉、鱼钩等用具，捕捞鱼、贝类海生动物。在沿海地带遗留至今的许多贝冢，便是当年日本人食用海生动物的生动写照。日本的海洋文明由此而发生。

大约8000年前，对马暖流进人日本海，日本列岛多雨、多雪的海洋性气候至此才稳定形成。随之温带落叶阔叶林逐渐扩散到北纬40度以北，于是，关东地区及其以北多为落叶阔叶林，关西地区及其以西多为常绿阔叶林的日本森林生态系统也大体完成。因而可以说，我们现在所见的日本风土，是在那一时期形成的。与同一时期的西亚大草原相比较，日本的风土更适宜人们生活，更容易获得食物。那时的日本人，春季采集山菜，夏季捕捞鱼贝，秋季采集树果，冬季捕猎野猪和鹿。年年如此，周而复始。人们劳动与生活的循环频率，与温带森林的季节性循环频率相互吻合，可谓人依存于自然、人与自然共生。

诚然，冰河时代结束后，地球的气候亦并非没有变化。大约5000年前，气候曾变冷。在西亚地区，气候干燥，草原沙漠化。于是，草原游牧民逐渐向水源较丰富的河滩地区集中。农民和牧民混合、集中，促成了城市文明的诞生。同一时期的日本，气候虽变寒冷，也出现“海退”现象，但仍湿润。在日本中部的八岳山麓和关东平原的西部，柞树林和桑树林依然繁茂。虽有部分日本人离开海岸地区，逐渐向上述内陆地区移动，但他们的生活仍然依存于森林，仰赖自然的恩惠，并未产生农耕或城市文明。这样的生活又延续了2000多年左右。

要追溯尚无文字记载时代的人们在这样的风土中生活所产生的原始宗教思想，实非易事。我们只有依靠有限的考古发掘品来

---

① 安田喜宪前引文，《日本通史》第1卷，岩波书店1993年第1版，第67页。

进行推测。

大概当时的日本人已具有“万物有灵”思想。在距今5000—6000年前的石川县真肋遗址，曾集中出土了数百块海豚的头骨。它们呈放射状排列。与海豚头骨同时出土的，还有一块长205厘米、直径45厘米的栗木柱，其正面有雕刻。从海豚头骨的人为有序排列和雕刻木柱的存在来看，在这里可能举行过某种仪式。民俗学的调查表明，日本的阿伊努族和东西伯利亚的一些少数民族，都曾有为猎获的动物举行“送灵”仪式的习俗。他们相信，郑重地为猎获物举行“送灵”仪式，将猎获物的精灵送回“精灵世界”，这些动物会重返人间世界，还会成为新的猎获物，以维持人们的生存。有的学者推测，5000—6000年前在上述遗址举行的仪式，或许就是为海豚举行的“送灵”仪式。①

当时的日本人，大概认为自然界的万物的背后，都有精灵。日月星辰，电闪雷鸣，山河湖泊，草木虫兽，无不如此。它们既会给人们带来恩惠，也会给人们带来危害。于是，当时的日本人便祈求这些精灵不断给他们带来恩惠，并试图驱避那些给他们带来危害的恶灵。在日本各地均出土过1万年前至3000年前制造的“土偶”(陶俑)。初期制造的，只是在陶板上雕刻着人眼和肚脐等。此后又有具象或抽象表现人体的。这些陶俑的特征是，均为女性，而且是非写实的。乳房、腹部或生殖器部分被夸张、强调。有的陶俑则明显表现妊娠状态。这些陶俑的另一个特征是，它们都有缺损，而且显然是在被有意毁损后，分散丢弃在各处。有的学者认为，这些陶俑及其处置方法，反映了当时日本人的“死与再生”的观点。② 表现乳房、生殖器和妊娠状态的女性陶俑，实际是不断孕育新生命的象征。毁弃这些陶俑即象征死。但当时的日本

① 前引佐佐木高明：《日本史诞生》，第205页。

② 同上书，第201—202页。

人或许相信，这些作为孕育生命之象征的母性陶俑死去后，又有新生命再生。这不仅是祈求人的生命的新生，也是祈求作为其维生食物的动、植物的新生，祈求自然赋予人们更丰饶的恩惠。在青森县龟冈出土的、制成时间较晚的一个陶俑，则很独特。它的眼睛被夸张，其眼眶比现在人们所载的遮光墨镜还要大，眼眶中有一条细长的眯着的眼缝，透露出威慑与蔑视的神色。有的学者认为，这一陶俑可能是个护符，有咒术作用，可以驱避恶灵。①

当时的日本人自然也相信人死后是有灵魂的。然而在最初，死者的灵魂与其说是可亲近的存在，莫如说是被恐惧的对象。从死尸的埋葬方式便能窥知这一状况。较早的埋葬方式是屈体葬，上下肢均弯曲，似乎被捆缚过。还有所谓“抱石葬”，把石头压在死尸的胸腹或腰部。还有的死尸的头部被套上陶瓮。这些做法仿佛是要镇压住死者的灵魂，防止死者再生而重返人世。在被发现的这一时代的数千座墓葬中，虽有的尸体佩带着玉、石、陶制的装饰品，但很少有为其死后生活准备的陪葬品，也没有后人供奉死者的遗迹。② 怀有亲爱之情供奉祖先，乃至形成祖先崇拜，恐怕是较晚的进入农耕社会以后的事。

在日本的东北地区，还出土过一些陶制的假面具。大者有16—18厘米长，恰好可以覆盖面部。小者只有10厘米左右，可能是戴在额头上。有的学者推测，这些假面具可能是在祭仪上使用的。人们经过妆扮，戴上假面具，就可以被认为变成祖先的精灵，或者其他精灵。它们既可能发挥守护人们的作用，也可能是扮演被驱避的恶灵。③

---

① 石田一良：《日本思想史概论》，吉川弘文馆1982年初版第14次印刷，第13页。

② 同上书，第11页。

③ 前引佐佐木高明：《日本史诞生》，第206—207页。

在这一时代遗址中，还出土过一些动物形状的陶俑，如野猪、猿、犬、熊等。这些陶俑长约5—15厘米，均为黏土烧制。于是，有的学者认为，这些陶俑反映了当时的日本人已形成图腾信仰。然而，也有的学者指出，出土的动物陶俑数量很少，仅几十例，还不能说图腾信仰在当时已成为普遍的社会习俗。

若从已出土的考古发掘来看，日本人最原始的宗教思想是“万物有灵”信仰。

三、色彩、自然观孕育古代文明的河床

人类文明形成的重要契机之一，是人类对色彩和自然本能性的反应。即是对色彩和自然的美的感觉和美的感动所引发的。也就是说，人类对美的感觉和感动，首先是与自然和色彩的美的素材联系在一起的。在这个意义上说，文明意识也是首先与色彩和自然的美的素材联系在一起的。

我们考察日本文明，也不能不从自然美和色彩美开始。日本远古人受到美丽岛国自然环境的恩惠和培育，对自然和自然的色彩怀有深切的爱和特殊的亲和感情，对自然美和色彩美的感觉特别敏锐和纤细，并且含有丰富的艺术性。他们对自然的感受，首先是对自然的色的感觉。

根据佐竹昭广在《古代日本语的色名性格》一文的记载，日本的色名的起源是明与暗、显与晕两组明显对立的色，表现了两种光的系谱。也就是赤（明）、黑（暗）、白（显）、青（晕）四种颜色。这是由对光的感觉而形成的，这是日本人的原始色彩感觉的基本色。

日本考古学者对从弥生时代王冢古坟挖掘出来的壁画进行化验分析，基本上是含有白、黑、青、赤这四种色。其中的白虎、玄武、青龙、朱雀就是根据这四色观念而来的。从《古事记》所记

载的神话故事中可以证明，古代日本人最初是以白与黑、青与赤的对称来表现色彩的体系。《万叶集》所涉及的色名，也主要是这四种基本色调。

根据《古事记》的神话故事，一开头就记述天神命令伊邪那岐和伊邪那美男女两神去生产国土，他们一连生下四个岛，生下第四个筑紫岛，命名为“白日别”。这是有文字记载以来第一次出现“白”这个色名，以代表太阳的光之意。《日本书纪》也有类似的“白”的色名出现。它写到，天照大神在诸神舞蹈时，被从天城岩石门后面恭请出来后，漆黑的天空马上闪耀出希望之光。这时众神心情跃动，赞叹说：“啊！面白！”在这里，记述者将天照大神的豪光比作太阳的光，照射在众神的脸上，众神变得满面白光，表示勃勃有生气的意思。在《古事记》的神话中，天神常常是借助白色动物出现的，譬如坂神变白鹿、伊吹山神变白猪、倭建命神化为白鸟，等等，以白色来象征美神的圣洁。

日本古代人还以白的色相来表示美的理想，白是象征清明、纯洁的，同时又代表生命的力量。

这种白色的感觉文化，带上一定的伦理道德的意味，他们以白表示洁白的善，表示和平与神圣，它与黑表示恶形成强烈的对比。在《古事记》中就写到天照大神问速须佐之男命神：“你怎样知道你的心是纯洁的？”速须佐之男命神答道：“因为我的心是洁白的，我生了柔和的女子”，还说：“我无邪心。”《日本书纪》描写这段故事时更明确地写作“我无黑心”，以白与黑的对照来比喻善与恶。从这里可以看出，白黑两种色相是代表善恶，这里就存在原初文明包含了善恶意识的萌动因素。

这种色彩观与原初对神的信仰是分不开的，神道认为凡是带色彩都是不洁净的，惟有白色是一种神仪的象征。它崇尚白，并作为人与神联系的色。

作为文明的一种特殊追求，白色是纯洁的象征，富有巨大的

诱惑力。而白是属于无彩系列，纯白只是一种观念性的色。也就是说，白是光谱构成重要部分，白在光线中显现，是多色在生辉、多色在动。缘此日本古代文明追求美意识的核心是“雪、月、花”，一方面是基于自然观，一方面与上述色彩观热爱白也是有直接的关系。因为雪是白色的，月是白色的，花也是以白色为美的。据前田千寸的统计，在《万叶集》所颂的520首有关花的分色中，白类的花共204首，占首位。《万叶集》中最大的歌人柿本人麻吕就由于执著地捕捉白的色彩而被誉为“白的诗人”。

对古代日本人来说，青色的诱惑与白色的诱惑有同样的魅力。指正宗敦夫的《〈万叶集〉总索引》的统计，“青”出现的次数达80次，占古代色彩的白、青、黑、红的第二位，可见，青色在古代文化的色彩观的重要性。日语“青”这个词包括从青、绿、蓝至灰，有时甚至包括近于白的色，《万叶集》的歌就曾用“青”形容过云，青云就是带灰白的云。所以在日本色彩的视界里，“青”是一种非常广泛的色。《古事记》中就用青山、青垣山、青垣、青紫垣、青沼等等带青的色素，来形容人们赖以生存的山野和湖泊的自然环境。日本民俗学将与白、青相对立的黑、赤二色，称为“黑不净”、“赤不净”，属于禁忌的色。王朝《衣服令》将橡、墨二色排列在最末位，表示身份卑贱的人所穿用的衣服色。《万叶集》中就有描写贱民穿用“橡衣”，即黑衣之说。

日本传统的赤色，是具有两重或多重性格的。主要方面赤是代表血色、火色，属凶恶的颜色。赤和与之相近的黄——古代日本人对这两种颜色读音都相同，他们对这两种颜色的色感是没有区别的，混同一色的——都作为禁色，所以红染和黄染的使用率很低。王朝的《衣服令》中规定黄色也是表现低等级的色。《古事记》中除了表现“黄泉”指地狱之外，是不使用这个色系的。次要方面，赤色的表征是红太阳，又是一种神秘性的色。早在《古事记》、《日本书纪》中已经开始记述真赤土的丹色。万叶歌人是

以红来表现一种热烈的感情色彩，形容爱心和恋情。

古代日本人一向崇尚自然色、简素的色，并形成其审美的传统。

从日本自然观的发展历史来看，日本神话首先经过自然神话而进入人文神话。古代神话从一开始就将自然作为神来崇拜，将自然和神一体化。《古事记》、《日本书纪》留下了许多自然神话的故事，它们开章就以苇芽的萌生象征神的出现，以此说明在日本最早的自然不是神创造，而是自然本身自力生成的，所以古代日本人将山川草木看作是神的化身，作为其崇拜的对象。日本自然观也由此而产生，并成为古代日本文明的特征之一。所以，在日本民俗信仰中，将太阳神视作最有灵感的、将古树和山视作神圣的东西，并非偶然。他们将树木视为神树，最早祭祀的是树木神。他们所信奉的神，不是高居在天上，而是栖居在树木上，是依附在树木上显灵。所以自古以来，日本人将神社建在郁郁葱葱的山林中。日本民间信仰还有一种保护神，镇守在神林之中，以护卫人们的命运。所以日本固有的神道信仰先祖神，首先就是太阳神和树神，这表现了尊重自然的原始自然观。古代日本人生活在悠悠绿韵的岛国大自然中，首先接触最多的就是树木。树木是古代最具代表性的物象，它成为古代日本人自然观的根基。他们发现自然的五种元气，最先是从树木开始，其推移顺序是木、火、土、金、水五行相位，以木为首，就成了最初的自然观，成了日本的文化历史和文学艺术创造的源流。据日本学者统计，《万叶集》写的 149 种草木中，木就占 66 种。可以说，这恐怕是日本民族对木有着深厚的因缘以及密切的亲情的体现。

古代原初自然观重木的同时，也十分尊重与木相连的其他植物界，认为植物通过种子、发芽、成长或开花结果，不断轮回，以维系生命，表现出对生的强烈意识和幽雅的美。一位日本学者是这样说的：“日本文化形态是由植物的美学支撑的”，“对日本人来

说，自然就是神，生活如果没有神，就没有自然，也不能成为生活。也可以说，就没有日本的历史”。

从神话故事开始，神的慈悲沐浴着大地的草木，自然是生命的母体，是生命的根源，他们对自然怀有一种特别亲和的感情，对自然的爱，带来生活与自然的融合。这是人对自然的根本感情。可以说，人与自然的亲和与一体化，人与自然共生就成为日本文明的另一个特征。由此不难理解，日本最初的文明意识，不是来自宗教式的伦理道德和哲学，而是来自人与自然的共生，来自人与自然密不可分的民俗式的思考。日本古代文明就是从这种人与自然的关系中思考历史，从这种自然中发现美的存在，进而创造文学的美。

以这样亲和的感情去注视自然、接触自然和捕捉自然，自然就成为产生季节感的媒介。由于这个缘分，古代日本人对自然、特别是四季的变化、植物界的变化，有着极其纤细而多彩的感受性，这就是日本原初自然观最重要的特征。他们从这种感受中找到自己独特的四季自然美。上述《古事记》、《日本书纪》开首的苇芽萌生就意味着春之到来，这是对季节感的萌芽。当发展到一定阶段，将人与自然联系起来观察之后，也就开始产生季节感。首先，日本古代诗歌的艺术思想源泉就是摄取自然景物及其在四季中的变化。万叶歌对四季异常强烈的关心和尊重，有些卷完全按照春夏秋冬四季来划分作品种类。全卷许多歌纯粹是季节歌，就是恋歌也或多或少地与四季的自然相结合。因为日本古代歌人认为在对季节微妙变化的感受中容易育成优艳的爱，而这种爱又渗透到自然和人的内面的灵性中，从而激发咏物抒情的兴致。万叶歌所表现的这种季节感，影响到其后整个日本文学的命运。

日本古代文学对季和季物的亲和和敏感，一般都带有浓厚的人情味，使自然人情化。自古以来，日本文学以自然为友，以四时为友，很理解自然的心，人心与自然的心息息相通，人的生命

的搏动与自然生命的搏动也是息息相通的。他们从一草一木、空中悬月，也可以敏感地掌握四季时令变化的微妙之处，抚摩到自然生命的律动，乃至从一片叶的萌芽和凋落，都可以看到四季的不停流转、万物的生生不息，甚至可以联系地球上一切有生命的东西也包括人的命运。所以日本古代文艺描写自然，是以自然来表现人的情感。尤其是和歌歌颂自然，一般都是歌颂富有人情味的自然。

日本古代文学对自然的感受方法与思维模式，把人看作是自然的一部分，人融进自然之中，主体的人与客体的自然没有明显的区别，而且把自然看作是与人相互依存，可以亲和地共生于同一大宇宙中。人岂止不需要征服自然、战胜自然，而且需要顺从自然，与自然对话、与自然和谐。人与自然的融合，大致可以分为两类，一是将自我投人自然之中，叫做“投人自然”；一是将自然吸收到自我之中，叫做“吸收自然”，无论哪一类，都是将人与自然一体化，即人的自然化与自然的人化的统一，也就是我们所说的“天人合一”。所以它们在观察自然的时候，是直接楔人自然的生命之中，将自然看成是生命的整体，人也包括在其中。

古代日本人的上述色彩观和自然观，成为把握自然和创造艺术美的底流，同时也成为日本原初文明的潜质，孕育日本古代文明的河床。

四、语言的起源与文字的进化

人类语言的起源是自然的发声。人类语言的历史就是发音变迁史，也是人种起源和民族的形成史。发声达到交换语汇，就与民族的、社会文化的历史发生了联系。

因此根据人类学、考古学和民族学的考察，关于日本语言的起源，是与日本民族的起源联系在一起的，与之相关形成各种的

说法。

日本语言的起源，一说是：以日本民族起源于神代为根据，认为日本语也是起源于神代，在圣德太子使用假名之前就存在神代文字，它是改写汉字逐渐演变而来的。语言是产生文字的基础，文字的形成离不开语言的发达。根据考古学的精密考证，直至绳纹时代的许多遗物如土器、骨角器等，并没有一点文字的痕迹。这说明当时还没有足以将语言从听觉转向视觉的文字的技术。从出土的弥生时代中期、约公元1世纪初铸造的货币铸有“货泉”二字来看，这一说出示的“神代”的代表字体，与朝鲜谚语相近，它的一个音节分子音和母音，推测是参考西藏文字而制作的。无论是从考古学还是民族学来考察，都无法证实日本的“神代文字”传至了朝鲜和西藏。可以说，没有任何确切的论据足以说明日本存在“神代文字”，以及日本文字是由“神代文字”演绎而来。相反，证明了日本没有固有的文字，最初邂逅的是汉字。所以从《释日本纪》的国史编纂者们到平田笃胤的《神字日文传》等提出“神代文学”说，并不具学术的价值。从明治到昭和时期，某些人完全从国粹主义立场出发，企图利用日本固有文字是“神代文字”的谬说，来达到自己的政治目的。

从真正意义上的学术探讨来说，日本语的起源主要分来自北方、南方和南北方重层三大系统论。北方系统论认为来自土耳其、蒙古、准葛斯的阿尔泰语系；南方系统论认为来自琉球岛或南洋群岛的南岛语系；南北方重层语系论则认为是在南岛语的基础上重叠大陆系的语言而形成了日本语。

其中北方的阿尔泰系的考察比较充分。当时由土耳其语、蒙古语和准葛斯语混融的阿尔泰语，分布在中国从西到北的游牧民族地区。从弥生时代，即公元前3世纪，农耕技术从中国北部经朝鲜南部传入日本，日本开始了稻耕、机织和使用金属器、石墓、瓮棺等，随之传来具有阿尔泰语的文法体系和母音调和朝鲜南部

语言。所以当时日本语的许多语汇，特别是有农业的语汇与朝鲜语相类似。比如当时作为表示氏族的单语ウヂ的发音，与朝鲜语的ul（族）的发音相近；同时与满洲语的ハラ（hala一族）、蒙古语的ウルク（uru-q）、土耳其方言的ウル（ur）、通古斯语的ウル（ur）语根都是表示亲族之意。而且都是表示父系的血缘关系，这说明弥生时代父权的氏族制已传入日本。也就是说，当时成为社会基础的单语，已经与北方亚洲大陆诸民族的社会组织浑然一体而传入日本的。

从母音调和和文法结构来考察，古代日本语与阿尔泰语系的三种主要语言，有许多共同点，也有不少不同点。就音韵学来说，阿尔泰语系是母音调和的，而古代日本语有母音调和，也有母音不调和。据日本学者调查，奈良时代的日本语有八个母音，即

甲［a］ア列　［o］オ列甲类　［u］ウ列

乙［e］エ列乙类　［o］オ列乙类　［i］イ列乙类

丙［e］エ列甲类　［i］イ列甲类

从上述母音表来看，尽管有些母音彼此不结合，但以o和o为中心为例来看，o与甲组的a·o·u是结合的。o与o本身也有更多的结合。也就是古代日本语也存在母音调和的现象。

就文法结构来说，阿尔泰语系根据人称的不同，有语尾变化，但古代日本语则无这种变化，但从语汇来比较，两者利用母音的甲乙对立的造语法则是相同的。特别是与同属阿尔泰语系的朝鲜语比较，相同点更多。大概是因为日本是直接通过朝鲜受容阿尔泰语的缘故吧。

另一依据是，居住在北方的原土著住民阿伊奴人的语言与朝鲜语、日本语在发音上有相似的地方。尤其与日本语一样由a、i、u、e、o五个母音组成；尽管阿伊奴语无清音和浊音之别，且郑重语的发音全部是清音，但语序方面两者的形容词在名词之前，副词、目的语、补足语在动词之前都是相似的；乃至助词的用法也

几乎是一样的。这有力地证明日本语与阿伊奴语是同一语系的。

南方的南岛语系论的依据是，绳纹时代已存在具有音韵的南方系语言。弥生时代九州最先发达，并且从九州到近畿建立了新的文化圈，伴随农耕技术而来的南方的人也带来其风习与文化，包括语言。比如古代日本就存在着南方广为流行的母系制的结婚习俗、财产继承制度，这与以父系为中心的北方的风习与文化是相对立的。与弥生时代文化的传播的同时，也开始出现原始的日本语。作为日本语形成的重要资料之一，就是从比较语言学的主要研究对象的人体语来考察，南方民族的语言与古代日本语在人体语方面有许多是形似的，比如手（タ）、颜（カホ）、目（マ）、口（クチ）、舌（シタ）、肠（ワタ）、唇（ビル）、脐（ヘソ）、体（カラダ）等，还有一些在发音上同样是以母音为中心的，如目、口、颊、唇等。

关于文字的形成，一说日本最先使用的文字是汉字。这一说认为关于传入汉字，可以远溯 1、2 世纪的遗物。比如在福冈志贺岛出土的公元 57 年后汉光武帝赐印绶给倭奴国王的使者的金印，在奈良天理市东大寺出土的环头太刀背上的铭文，都有最早传人的汉字。当时日本人将它们当作一种图案，对其意是不甚了解的。直至 5、6 世纪，通过朝鲜半岛传入大陆各种技术的同时，大量传人的汉字，就逐渐产生日本人自己所记的汉字，最古老的是熊本县江田船山古坟出土的太刀背上所刻的铭文。作刀者名伊太叨，书者张安也，且其中含有难以判读的地方，同时出土的还有从朝鲜传来的东西，所以也有的学者疑是外来人（指汉人）所记的铭文。不过，更引人注目的，是和歌山县隅田八幡宫的人物画像镜铭，共四十八个字："癸未年八月日十大王年男弟王在意柴沙加宫时斯麻念长奉遣开中费直秽人今州利二人等取白上同（铜）二百旱，作此竟（镜）"，作者是开中费直，被认为是初期使用文字比较活跃的人物，制作年代是 5、6 世纪之后，这里固有名的音假名表记，

比如“意柴沙加”（おしさか）、“斯麻”（しま）、“开中”（かうす）等，明显地是本地人所记的。日本人开始自由地运用汉字、使用日本固有的语言来读汉字，即“训读”。从这里可以推断，当时日本人虽然借用了汉字，但他们仍然是混杂着用日本语来思考的。

之所以运用纯体汉字来传达纯粹的日本语，乃是因为日本语是单纯音节结构，使用表音的汉字比较方便。于是其后才诞生万叶假名。但汉语一语为一音节，而无活用动词、助动词等，日本语则是多音节的语言，可以活用动词、重复多次用助动词。两种语言的结构和性格是不同的。用汉字只能表音，因此解决语言与文字的矛盾就提上了历史的日程上。

通过汉字来书写日本语的最早的记载，可见《魏志·倭人传》所记载的一字一音的地名、人名和职名。比如卑弥呼（ヒメコ　姬子）、卑狗（ヒコ　彦）、卑奴母离（ヒナモリ　夷守）、耶马台（ヤマト　大和）、弥弥那利（ミミナリ　耳垂）等都是试用汉字表记，即舍弃汉字的表意性，而只利用其表音性。最初万叶假名就是纯粹借用汉字来表现日本语的。这一点从6世纪末推古朝以来的一些遗文、文献等资料中，还可以得到证实。当时正探索着采用正式汉文书写或夹杂和文书写的状况。例如：《元兴寺露盘铭》，原铭现已无存，但根据《元兴寺缘起》的记载、铭文这样写道：“大和国天皇，斯归侵麻宫治天下，名阿米久尔意斯波罗岐比里尔波弥已等”。落款日期为丙辰年，类推为推古四年（596年）。

《法隆寺金堂药师佛光背铭》（估计为推古三十六年，628年），铭文如下：“池叨大宫治天下天皇大御身劳赐时岁。次丙午年召于大王天皇与太子而誓愿贱我大。御病太平欲坐，故将造寺药师像作仕奉诏然。当时崩赐不堪者，小治田大宫，治天下大王天。皇及东宫圣王大命受赐而岁次于卯年仕奉。”

这两段文字，很明显已经突破汉文的规范，企图使用表记日

本语，其中一些汉字已具与汉字原义全然不同的和式的意义，语序也已形成与汉文句法全然相异的和式句法。这种表记文字形成的前提条件是训读汉字，已不是完全使用汉字的原音了。这说明6世纪末至7世纪初，日本文字已超越记录纯粹的汉文的初级阶段。在这个基础上，以训读为主，于9世纪创造了假名，分为片假名和平假名两种，即由汉字正体演变的称作“片假名”，由汉字草体演变的称作“平假名”。假名的称谓是与汉字相对而言，因为日本人将汉字作为正字，称作真名。创造假名之初限制使用汉字，其单语实质性的部分使用汉字表语，语法性的部分则用假名表音，从而打破汉文一统的格调，向混有固有名词的假名表记文字发展，开始进入表记文字的新阶段，最后演变为正式和文句法，完成了汉字的日本化。由于日本语句法与汉语句法不同，而与新罗的古金石文中的朝鲜语句法基本相似，所以有的学者据此认定从所谓变体汉字开始，汉字已先经过朝鲜化，然后才传到日本。

由此可见，日本文字的进化，是经过一个三种文体并存然后融合的阶段。也就是说，初期阶段传入纯体汉文，然后经过表记文字阶段，而表记的方法就是驱使以下四个机能：1. 汉语本身机能化；2. 汉字无意义化；3. 汉字日语化（即训读）；4. 汉文本身的机能化。这样以汉文体为基本，也混用日语而形成变体汉文，突破了汉文格调，创立了和化的汉文。但这三者不是以前者取代后者的形式而展开，彼此是经历一个相当长的共存阶段，然后完成了和文的创造的。

从古典文献使用的文体的变迁，也可以说明这一点。圣德太子的《十七条宪法》和《三经义疏》，自不用说重使用纯体汉文，其后的8世纪奈良期的《日本书纪》，以及9世纪平安朝初期《文华秀丽集》、《类聚国史》、《篆棣万象名义》和《医心方》等史书、辞书、草本书和汉诗文集等也都是用纯体汉文书写的。与《日本书纪》同时期的《古事记》，以及《出云风土记》、《播磨风土记》

等则已开始使用变体汉文。8世纪中叶成书的诗经《万叶集》也借用汉字的音与义标示日语，而至11世纪平安朝中期出现使用和文文体的《源氏物语》以后，一些日记类文学还保留书写变体汉文体。

这种情况可以说明，日本语在“汉字文化圈”中的独特位置。

五、民族性格形成与原初文明的联系

在人类历史的发展过程中，不同民族由于受到不同的历史、风土、社会的条件和文化宗教形态的影响，形成各自不同的国民性格以及相应的文明形态。即各民族都有自己的基本性格和特殊的文明。同样道理，同一民族由于生活在同一历史、风土和社会条件和文化宗教形态的影响下，这些相同的诸因素的综合作用，渗透到民族的文化心理，铸造出其共同的基本性格和心理素质，育成其传统文明的共同属性。在未分化为阶级之前，同一民族具有相同的性格特征，又成为其共同的文明形成之源。而且它们具有相当长远的延续性、传承性和相对稳定性。也就是说，一个民族的基本性格及其共同的文明形态的形成，是经过悠久的历史、风土和复杂的环境包括自然、政治、经济、社会环境的铸造，与文化宗教形态的构成和发展同时构成和发展起来的。所以我们考察日本文明，离不开民族性格及其形成的历史、风土的基本要素。

远古以前，日本民族在远东一隅的列岛繁衍生息。关于它的历史，有许多古老的神话和历史传说，这些神话和历史传说大多是与日本的国土、皇族和民族的由来联系起来，如《古事记》所记述的神代之初，伊邪那岐和伊邪那美男女两神奉天神敕令，从天上下凡，生产日本诸岛和山川草木，再生下支配这些岛屿与天地万物的天照大神、八百万神。历史传说的日本民族以太阳为始祖，是太阳民族。所以古代日本人认为日本是神国。在他们编造

的神话中，天照大神统治下的八百万神都是忠义之神，他们没有对天孙采取任何敌对行动，也没有夺取其国土的欲求，都是归顺天孙，忠于天孙的事业。八百万神之间没有发生什么争夺，更没有发生什么战争。缘此日本很少英雄神话，也很少英雄神。如果有英雄神的话，也是悲剧英雄的挽歌。日本神话中的天照大神是非常温和的，八百万神也是非常温顺的，没有像外国神话那样将太阳神作为勇者，专治各种妖魔鬼怪，或者各种妖魔鬼怪囚禁和杀害太阳神。总之，日本神话很少出现激烈的行动，一般都是平和的。自古伊始，古代日本人的原始感情非常崇拜为他们开天辟地的太阳神，进而崇拜太阳神的御子孙，即作为先祖的天皇。在他们的眼里，天皇是“カミ”，即是神，是至上的，意指天皇在一切之上，高于一切，且认为天皇比佛还善，所谓“佛九善而皇十善”，天皇是十全十美的，后来被完全神化了。这些神话和传说，以及其后的文学艺术，反复地渲染这一主题，充分反映了古代日本人的原始心理特征，而且对后世日本人的影响是深远的。

事实上，日本的国土和民族，同其他的国土和民族一样，无疑是按照自然界和人类发展历史的自然规律诞生的。但在社会环境尚未确立其政治经济之前，古代日本人的原始性格的铸造和原始的文明意识的形成，很大程度上取决于他们生活在其中的历史和风土，包括地理位置、季节时令和其他自然条件，而且这些因素基本上固定不变，即使发生变化，也是在亿万万年缓慢地进行，这是自不待言的。

日本位于亚洲最东部，外环浩瀚无际的大海，处在孤立之境。土地面积70%是山地，30%是平原。没有荒漠，更没有大荒漠。在日本列岛上，山岭绵延不绝，但山脉都很年轻，最高的富士山海拔也只有3776米。河流纵横交错，但河床都很短浅。冲积平原散落沿海地带，面积大都很狭窄，稍宽阔些的关东平原也只不过200公里左右。所以日本的自然景观小巧纤丽，平稳而沉静，再加上

日本的地形南北走向狭长，南端与北端虽然存在着寒带和热带的气候风土的差异，但主要的大和地方位于中央部则处在温带。尽管也有突发性的台风、大地震，但从整体来说，日本列岛气候温和，四季变化缓慢而有规律，基本上没有受到经常性的大自然的严酷压抑。同时雨量充沛，气候湿润，全国三分之一的土地覆盖着茂密的森林，展开一派悠悠的绿韵，在清爽的空气中带上几分湿润与甘美，并且经常闭锁在雾霭中，容易造成朦胧而变幻莫测的景象。整个日本列岛都融进柔和的大自然之中。日本民族正是充分吸收这种自然环境和气候风土中的养分，形成其基本的性格。可以说，日本这种具有代表性的风土、这种具有特殊性的大自然，无疑成为孕育日本文明的基础之一，直接影响着日本国民的基本性格和原始生活意识和文明意识。

古代日本社会已经形成日本人种的单一化。日本民族的形成，与其他所有民族一样，是经过历史上无记载的长期的各种血统混合的过程。但是，日本在远东的终极，四面环海，在远古交通不发达的条件下，地理上处于孤立的位置。从外边流入的人种如蒙古种、马来种等，甚少可能向外回流，就全部在这里定居下来，他们又与后来者融合、生活在这岛国封闭的坩埚里。其中最早的原住民阿伊努人，一度占据着整个或大部分的日本列岛。当地人与外来者长期混同，渐次同化了阿伊努人。也就是说，日本各人种渐次混同并融合其原始信仰，调整了民族的对立，最后成为一统的大和民族。他们的结合没有发生激烈的冲突，是比较和平地进行的。《古事记》的神话里，明晰地记载着大和族一统的历史，也平等地叙述了出云族的神话，它与大和族合并是通过谈判折衷完成的。不管怎么说，日本在历史上很早就完成了人种和民族的统一，没有发生过大规模的种族、民族的冲突。

日本几乎是由单一民族构成，没有像其他国家那样普遍存在着民族大迁徙和异族间的残酷斗争。就是发生同族的内部纷争，也

往往以“国让”的妥协办法来解决。在日本神话中早就传说大国主神奉天照大神的敕令，将国土和平地让给皇孙的故事，始终是以皇室为最高中心，没有极端地破坏过社会的统一，使日本在历史上维持着相对统一的政治形态。也就是说，日本最初的政治形态，完全排除了种族的对立，以民族统一作为其政治统一的中心，其中贯穿日本皇室的权力，以天皇作为国家与民族统一的象征，而不是以武力作为民族统一和政治统一的中心。这种以皇室为中心的单一的民族统一形态和政治统一形态，对于日本民族的心理和性格形成的影响是至大的。而这一古老民族诞生的性格，延续成日本民族的国民性格和日本文化的性格。这种日本历史的特质成为直接生育日本文明的根底。

从距今七八千年的绳纹时代，日本民族的狩猎文化就与大自然紧密相连。公元前2世纪至公元2世纪，从大陆传入水稻，日本民族很快就脱离狩猎和渔猎，开始以农耕为主，日本神话大多以农业活动为中心也缘于此。《古事记》、《日本书纪》描述的许多神都是与农业有关的太阳神、月神、风神、水神、稻谷神和“天穗同命”等神，以及将日本称为“丰苇原水穗国”，并描述了农耕的事和与农业有关的祭祀。这说明日本从悠远的神代开始就掌握原始农业技术，社会上占优势的是农耕文化的主宰者而不是宗教。尤其是在上述得天独厚的自然和风土的条件下所形成的人与农业、人与自然的关系不是对立，而是非常融合，加上农业集约性的影响，使作为原始农耕的经济形态自然地是以中和为中心的。

在这种以“中和”为中心的自然历史环境和政治经济形态下育成的日本文明存在构成复合型的可能性。而且事实上，日本复合型的文明形态表现在各个方面，我们以作为古代文明基础的宗教信仰为例，日本民族的原始信仰是崇拜自然神和先祖神的神道，它是原始农耕社会的宗教实体，但其宗教共同的观念和礼仪以祭祀为核心，没有特定的教义，缺乏系统的宗教意识，原始神道的

教权没有绝对化。我们通过《古事记》、《日本书纪》以及《风土记》(713年开始)、《万叶集》、《古语拾遗》(807年)和以《延喜式》(927年)为中心的"祝词"等古籍中所载的神话、祭祀、巫术、习俗等可以在某种程度上了解这个国家在统一以前的原始神道精神，也可以了解到原始神道精神对日本民族性格、日本原始文明意识的本质性的渗润。从这个意义上说，不仅限于宗教，日本文明史的结构也是以调和的形式展开的。

上述日本历史、风土和政治、经济、文化、宗教形态，形成独特的日本国民性格：

第一，调和与统一的性格。

日本民族的国民性及其精神结构特质，具体表现在追求调和中庸性上。他们判断事物一般都采取相对主义、调和折衷的态度，这是以"和"作为基础的，含亲和、平和、中和之意。大和族之称谓，大概也缘于此。正如上述，日本民族史平和的发展，形成日本国民的"和意识"。

日本的所谓"和"，表现在对事物观察上的一如性，即任何事物不看作是对立和分裂，而看作是一如的、结合融化为一的。就是把相异的东西综合为一。作为日本文明精神的"和"，是对伦理道德、宗教意识的高度感受的结果，具有浓厚的伦理道德和宗教意识的效果。这不仅是日本精神文明一个重要的范畴，而且是日本精神的力量所在。

"和"的精神实际上是日本民族最初表露出来的精神文明结构特质。从文化上的"和"，到心理上、精神上的"和"，正是日本民族意识所追求的最高的"和"，也是最高的文明精神。"和"是日本国民性格基本的、主导的一面，也是日本文明赖以统一的精神基础。

第二，纤细与素朴的性格。

日本民族生息的世界非常狭小，几乎没有宏大、严峻的自然

景观，人们只接触到小规模的景物，并处在温和的自然环境的包围中，养成了纤细的感觉和素朴的感情，对事物表现了特别的敏感和素朴，乐于追求小巧和清纯的东西。表现在对四季的感受性上，显得特别敏锐和纤细，并且含有丰富的艺术性。比如他们在对季节微妙变化的感受中育成优艳的爱，而这种爱又渗透到自然与人的内面的灵性中，从而激发人们咏物抒情的兴致；他们在四季轮回，渐次交替的过程中，纤细地感受到自然生死的轮回、自然生命的律动，这种对四季的敏感，在古代的文明意识中已初露端倪。

日本民族对其原始文明基础的感受文化，尤其是色彩的感觉是非常敏锐和质朴的。我们从上述日本民族的自然观和色彩审美中也可以看出日本民族性格的纤细而纯朴的表现，同时这种质朴的特质与上述的“和”也是相通的。

第三，简素与淡泊的性格。

日本清幽的自然环境和淡泊的简约精神，对原初民族的简素淡泊性格的形成影响至大。比如日本文化以柔和简约作为其外表，内里蕴涵着深刻的精神性的东西，这表现在文学思想和美意识中的洗练的美的感觉以及形式之短小上。日本古代产生本民族语言开始，就是一个母音只配一个子音，非常单纯，很少拗音和强音。

第四，含蓄与暧昧的性格。

日本文化形态的一切方面，都是从感性出发，但又以“感觉制约”作为原则，单纯表现主观的内在感情，具有很大的含蓄性和暧昧性，直接影响着日本民族的思维模式的定势。从最能反映民族性格和文明特质的语言来说，日本民族语言的最大特色是具有极大的暧昧性，文章结构往往省略主语、宾语、述语，多代名词，读者（听者）主要依靠语气、语感、遣词用语、敬语乃至上下行文来体味对话的人物关系。在人际交往和思想交流中的用语，也是表现得非常朦胧和含糊，很少使用明确的肯定词和否定词，多

为模棱两可的话。作为语言艺术的文学，其语言的文学性往往在艺术上和审美上受到其民族语言特性的制约。

这些独特的国民性格直接影响和决定日本古代文明意识，继续维护着日本古代文明精神的特色。

民族性格的构成是非常复杂的，具有双重性，而在历史的长河中，这种民族性格与日本古代文明的发展是混成一体的，表现在古代文化的各个方面，最显著的是文学的形态、表现、美理念和思潮方面。

（一）日本民族简素和纤细的性格最集中凝结在日本民族诗歌——和歌的短小形态上。从和歌形成过程的动机可以看出，它是根据两个原则构成的，一是从偶数形式到奇数形式，一是从长形式到短形式，最后确立短歌三十一音节，句调是五七五七七。日文是一词数音节，这样和歌的文字相当简洁。《万叶集》的4516首和歌中，短歌占4256首，长歌只占260首。

（二）日本文学表现之细腻丰富，与纤细、简约的民族性格不无关系。这种纤细、简约性格所形成的对美的追求，不仅表现在文学形式的短小上，而且表现在思想感情的纤细上。《万叶集》的短歌本质在尚未形成，就已经开始出现从种种形态渐次过渡到短歌形态的现象，它的短歌所抒发的纤细感觉和纤细感情，成为日本诗歌乃至日本文学的统一精神，这是日本民族独有的文学表现。

日本民族性格反映在文学表现的特质上还有重视文学主观的抒情，如果分解这种抒情的主观性质，不难发现其纤细性和感伤性是非常强烈的。《万叶集》自然观照的歌表现出非常纤细的感情，尤其恋爱的思慕和别离之情所流露的哀愁之纤细、自然和纯粹，恐怕是其他民族不多见的。另外，对自然和人的理解，多是运用直观直觉的机能，感情因素多于理智因素，感觉因素多于理性因素，其文学表现的情调性、情趣性是很明显的。

文学表现的特质不仅反映在感伤性和情调性的感情上，而且

也显现在理性制约上。从《万叶集》的和歌历程来看，不全然是主观抒情，也有用客观反省与思考的形态表现的，如浦岛歌一类是最早的客观叙事的歌，后期的真间手名儿的歌，题词部分是客观叙述，歌部分是主观抒情。这种表现渐次向歌物语发展，它便成为第一部歌物语《伊势物语》的原型，出现了纤细的反省的理性倾向。从《万叶集》发展到《古今和歌集》，则以自然素材来表现，而且加上简约的理智解释。日本固有的“物哀”精神，从“哀”到“物哀”的发展，在很大程度上是赖于这种感情理智的简约回环的以情绪为中心的表现而促进的。

（三）在文学美理念上的特质来说，日本原初文学意识形成的一个重要契机，首先是对自然的感觉和对神的感动而引发的。《古事记》、《日本书纪》以苇芽的萌生象征神的出现，又意味着春之到来，提示季节感的涌动。可以说，在佛教传入之前，日本神话传说，首先是日本民族对自然和神本能性的反应，是崇拜自然与崇拜祖先神相结合，将自然神化，以及自然与神一体化，它是经过自然神话进入人文神话的。正如日本民族尊重自然和神（作为真的存在）的心情非常强烈一样，日本古代文学对自然和神的观察力也是极其敏锐的，常常是本能地将自然与神联系起来观察自然美。这种文学美意识发展到一定阶段，将自然与人相连来审视自然美之后，开始与季节美感发生更直接的更自觉的联系。古代和歌美的思想源泉就是摄取自然景物及其在四季中的变化。一些和歌集完全按照春夏秋冬四季来划分歌类，许多歌纯粹是季节歌。在季节美感中，春之优艳、夏之壮大、秋之静寂、冬之枯淡，形成日本文学美意识的特征，尤以秋的咏题最多。因为秋的景物最适合日本民族的情绪性、感伤性的抒发，以它寄托自己的寂寥之情，容易令入涌上悲哀的情绪。这是日本文学对自然的一种感伤的见解，是民族思想感情与自然季物契合的原质。

季节美感产生日本原初文学美的特质，进而演化为日本文学

思想的底流。从美理念来说，它酿成了文学的悲哀、幽玄、风雅的气质，孕育与之相应的日本文明特有的物哀、空寂、闲寂的精神，这三者又形成日本民族的审美主体，而流贯于日本文明各领域，也成为日本文明精神的源头。

从日本古代文明精神的特质来说，原初的文明意识，既是对自然的真实感动，也是对人神的民族式的感动而产生的。这表现在对自然的崇拜和对神的崇拜的一致性上，它是与日本民族原初的生活意识相契合，也是与日本民族的调和性格相照应的。



2　绳文壶，弥生时代带绳文装饰的土器

第二章

本土文明的产生、演变与特征

一、绳纹、弥生时代的土陶器

在人类进化的漫长岁月里，火的使用和石器的制造是我们太古时期的祖先从动物跨人人类门槛的里程碑。此后，当人们真正驾驭了火进而掌握了原始的烧焙技术，并将工具制造由石器的大家打制、磨制发展为器皿塑造之后，陶器——这颗早期文明进程中的璀璨明珠便产生了。恩格斯说过："人类学会制陶技术，标志着人类蒙昧时代的结束，野蛮时代的开始。"

同所有地域文明发展历程一样，远古时代日本列岛上的先民们过着茹毛饮血的原始生活。后来他们从雷电、树木摩擦等自然生成的山林野火中领悟到御寒作用和熟食的甘美，渐渐学会了保留火种，进而钻木取火，终于完成了由蒙昧走向文明的第一步。大约在距今一万多年前后，日本由旧石器时代进人新石器时代。考古发掘表明，新石器文化遗址遍及全国，从列岛南端的长崎县的福井洞穴、泉福寺洞穴到本州东北的新潟县的谷洞穴、小濑泽洞穴，均反映出当时日本列岛居民已经处于母系氏族公社阶段，居民大多择沿海地带山岩洞穴或竖穴而居，通过采集和渔猎为主要的生产活动维系氏族生活。

估计在烧烤肉食的长期实践中，人们渐渐发现经过焚烧的土地变得异常坚硬，而泥土掺和适量的水，便会产生黏性和可塑性。又不知道经过多少个世纪的反复实践，人们方才懂得了将可塑性

的泥土做成器皿，经过烧烤能得到坚固的容器。于是，摸索出可供使用的简单器皿，胚胎的表面装饰也从无纹塑造渐渐过渡到表面饰有近似草绳花纹的原始陶器，日本的新石器时代也因此称为“绳纹时代”。[1]

过去，东方文明研究的传统观点认为，原始的土陶器产生于史前时期的古印度次大陆，大约在公元5000年前从中国向东亚各国逐渐传播。然而，现代中国和日本的考古学研究的新成果，使用放射性碳素断代[2] 方法推翻了这一假说。尤其是中国近年来进行的关于“夏、商、周断代研究”，以大量研究成果验证了“神农作瓮、作瓦器”、“中国陶器，发明于伏曦、神农之时”的传说和推论，[3] 改写了中国陶瓷生成发展的历史。在日本，1969年考古学界就采用同位素碳－14测定了神奈川县夏岛贝冢遗址的生成年代，得出了距今7000--8000年前已经有土陶器的结论。此后，又有考古学家通过对列岛新石器时代遗址的全面考察，将简陋、质朴的原始陶器产生年代划定为距今12000年前，这一说将东方陶土器产生年代大大提前了。

按照目前考古学界的一种最新看法，日本最早的土陶器，始见于今天爱媛县的久万川彼岸的上黑岩洞穴。这个石灰岩断崖遗址的初始时间判定为距今12000年，在其发掘的第9层位中，发现了打制和磨制的木叶型石枪、有舌尖头器和细隆纹土陶器。而

---

① “绳纹时代”指公元前1万年至公元前3世纪的日本新石器时代，因当时陶器饰有类似绳纹花纹得名。处于母系氏族公社阶段，氏族成员共同居住在沿海简陋的竖穴里，使用简单新石器工具，依靠集体采集、渔猎谋生。出现了宗教信仰萌芽，盛行屈葬、凿齿及偶像崇拜，但尚无世俗特权。

② “放射性碳素断代”指美国芝加哥大学利比博士于1946年发明的测定古代遗址绝对年代的科学方法。由于有机物死亡后，其中所含放射性同位素碳－14大约在每隔5730（误差40年）年中会减少原有含量的一半，所以可以根据古代遗留下来的有机物中碳－14放射性减少的程度，测定其死亡年代，但也有一定误差。

③ 参见吴仁敬、辛安潮著：《中国陶瓷史》，商务印书馆1937年版，序、第一章。

在距今1万年的第6层位中，发掘出小型石镞、石锥和无纹土陶器；距今约8万年的第4层位中，又出现了带有押线纹装饰的土陶器。[1]与此大体处于相同时期的长崎县泉福寺洞穴(该遗址距今约13000—12000年)，也在发掘出大量细石器、有舌尖头器等狩猎、生产工具的同时，发现了装饰有豆粒纹状花纹的早期土陶器和稍后的隆线纹、爪形纹装饰的原始土陶器皿和破碎残片。

绳纹陶器延续数千年，直至"弥生式陶器"出现的公元前3世纪。目前，考古学界将绳纹时代划分为前期、中期、后期和晚期4个阶段。从遍及全国各地的绳纹陶器来看，前期多为尖底钵，中期以后趋向平底深钵，后期和晚期造型富于变化，出现了瓮形皿、圆筒形皿以及土瓶、土碗等用品。估计是分别用于煮沸、盛装等不同用途。陶器色彩多为深褐色或红褐色，表面图案基调为绳纹式花纹，根据花纹变化又可具体分为押型纹、贝壳纹、隆线纹、爪形纹，等等。此外，绳纹晚期，日本东北地方还出现了称为"精制土器"的黑陶器，其特征是陶胎薄而轻，表面经过研磨呈铁黑色，造型挺秀优美，反映出新石器晚期人们不仅对陶器的使用价值，而且对其艺术价值的要求大幅度提高，体现出新石器早、中、晚不同时期的审美标准。

据专家推测，绳纹式陶器的制作，大体经历了由搓泥成条，一圈圈盘绕成器皿的"盘筑法"，到捏泥成块，再拼接成器皿的"拼接法"的过程。对土陶器的用途分析使我们得知，绳纹时代的土陶器除作为饮食器具和贮藏食物的器具之外，还被用于宗教祭祀和丧葬，绳纹末期遗址中曾发掘出一些女性偶像的空心陶俑，并出现了以大型陶土瓮作为棺材埋葬幼儿的所谓"瓮棺"的例证。

1884年(明治十七年)，东京都弥生町(今东京都文京区弥生町)首先发现了迥然有别于绳纹陶器的新型陶器。这类土陶器形

① [日]三坂辉弥著:《古代史发掘－2》，讲谈社1973年版，第23－24页。

制精美，器身细薄，呈红褐色或黄褐色。此后，这一类新型陶器大量发掘出土，几乎遍及除北海道外的整个日本。据学术界考证，这类陶器于公元前3世纪前后出现在西部日本，从器形、色彩到工艺都具有强烈的统一性。当时，正值水稻技术由大陆传入时期，社会生活从采集、渔猎迅速向农耕为主体的生产生活方式飞跃时期，伴同这一过程，弥生陶器技术很快从九州普及到本州和四国地区。

弥生陶器依照制陶工艺、器形变化，分为前期、中期和后期3个阶段。前期阶段与绳纹陶器有着明显联系，中期以后共性渐渐消失，弥生后期的陶器形制趋向一致，终于形成了古坟时代颇具有代表性的“土师器”。[①] 从目前出土的杯、壶、甑、鼎、钵等器皿来看，弥生式陶器的器形稳重，构图简明，装饰减少，实用性较强，反映出进入农耕文化时期陶土器皿更加注重实用的价值取向。另外，弥生时期以瓮盛装尸体的“瓮棺葬”更加普遍，大量陶土烧制的土偶、高杯、高碗等祭器、冥器，说明土陶器的生产使用已经达到普及程度，祭祀器皿、礼仪器皿似乎已经成为日常生活中不可缺少的用品。从制陶工艺上看，弥生陶器较绳纹陶器有了明显进步，已经学会使用陶轮制造钵体。用辘轳、转轮修正陶坯口沿，使其整洁、光滑。在烧结陶坯工艺上，采用了较高温度烧焙成型技术，反映出史前土陶器制造工艺臻于成熟。

当然，日本的史前陶器都是在露天制作成型的，所用材料仅仅是就地取材的黏土，因而结构疏松，脆而易碎，严格讲只是“素烧土器”。完整意义上的陶器制作是在公元5世纪才形成的。一

① “土师器”指古坟时代至奈良、平安时代的素制土器。继承了弥生时期陶器的基本特点。发掘遍及本州、九州和四国各地。土师器一般为黄褐色，土质细腻，烧制温度较高。制作工艺已经使用转盘和辘轳，器形分别有杯、高杯、壶、瓮、甑、钵等等，大多没有装饰性花纹，有注重实用的明显特征，但也用于古坟中的副葬品。

般认为，5世纪中叶以后，使用窑炉技术、烧焙混杂高岭石土、石英、云母的陶土的中国制陶技术，经由朝鲜半岛传入日本，奈良时代末期又传入了瓷器制作和上釉技术。至此，日本才真正形成了完整的古代陶瓷器生产工艺。

二、原始神道的自发生成

同世界各地一样，原始社会中的日本普遍存在着对自然界的精灵崇拜和对祖灵的崇拜。作为一种泛文化现象，大和民族的祖先们在尚无文字的蛮荒时代就已经创造了本民族的原生宗教。具体地说，"在进入绳纹文化时代以前已开始有灵魂观念，此后的万物有灵论和祖先崇拜观念、宗教活动，都是它的发展形式"。[1] 随着文明进程发展，日本列岛上的先民们持有的对自然和祖灵的敬畏观念逐步形成信仰体系，原始信仰宗教化的结果便是产生出后来神道的先驱成分。今天，我们可以沿着日本民族从蒙昧到开化的历史，将神道的来源追溯到旧石器时代，并通过对原始宗教遗痕的物证考察，去推测绳纹时代的宗教活动，揭示出原始神道的自发生成过程。

就其本质而言，原始宗教是远古时期的人们将支配着自己日常生活的异己力量用幻想的方式加以表述的产物。早在绳纹时代以前的所谓"无土器时代"，日本列岛上就已经出现了石料制作的人偶和刻画在岩石上的人形图案，还遗留下有关宗教行为的种种遗迹。例如，长野县境内的尖石遗迹、东北地方的大量鲑石遗迹，等等，都被推测为远古时期日本人宗教萌芽的遗痕。进入绳纹时代，日本的原始居民在漫长的生产、生活实践中与大自然深入接触，智力水平和认识能力较之过去取得了一定发展。但是，受到

① 杨曾文著：《日本佛教史》，浙江人民出版社1995年版，第13页。

人类原始思维发展的普遍规律的制约，处在母系氏族公社时期和采集渔猎经济生活中的日本人思维特点，仍然是具体形象的联想力异常丰富，抽象的逻辑推理能力低下。因而，他们往往无力形成独立于自身的“概念”，不能根据事物本身的性质做出判断和概括，只能借助“拟人化”的想象。这种主体与客体浑然一体的思维特点决定了他们一方面把梦境和现实、生存与死亡混同起来，滋生出朴素的灵魂观念并朝着祖先崇拜的方向发展；另一方面，用“以己度物”的思想方式认识所处的自然环境，结果只能得出“万物有灵”的结果。灵魂观念和万物有灵的世界观直接作用于当时人们的生活习俗和行为方式，给原始遗迹所反映的文化色谱留下了宗教信仰的明显烙印。

不难想象，在远古日本人的泛灵观念中，常常把人作为神灵具像化的对象。同神话传说中高天原诸神子孙降临苇原中国的想象相反，倒是日本民族的祖先在与自然抗争中造出了想象中的众神。在绳纹中期以后的遗址里，出现了大批塑造得较为成型的土偶，先是在太平洋沿岸，其后向东北部扩展，直至覆盖了整个列岛。在今天众多的人偶发掘中，最早的是爱媛县黑岩岩阴遗址出土的“7 件土偶”，碳 14 测定为距今 12000 年的物品。这些绿色土偶高约 5 公分，用稚拙的线条刻画出乳房和腰身，但却没有面孔，使人突出感觉到生殖信仰和祈愿。这些既非生产也非生活直接需要的雕像被称为“第二种用具”，其数量之多，几乎与生活用品不相上下，显然是精神生活所必需的物品。许多学者由此推定，在绳纹时代普遍存在着灵魂信仰，否则当时的人民就不会大量制作这些稚拙的“原始圣像”。①

灵魂信仰还直接导致了对亡故先人的祭奠活动。祖先崇拜是

① 参见［日］金子裕之：《历史时代的人形》，《神道考古学·卷三》，有雄阁 1981 年版。

对氏族首领、部落首领灵魂的崇拜和祭祀活动，也是多神教走向一神教过程中的重要环节。日本古代盛行祖先崇拜，具体表现则是长期流行氏族神的信仰。不同血缘集团对自身“氏神”的膜拜，正是原始神道的核心。这种情况从古坟时代延续下来，形成了后来祭祀天皇家族的伊势神宫、祭祀藤原家族的春日神社等不同姓氏集团氏族神祇并存的局面。灵魂信仰的另一个表现是墓葬形式在不断变化。按照宗教学和人类学通行的观点，原始人类掩埋同类的行为，反映出早期人类对死去亲人是眷恋和敬畏，作为前提条件是有以血缘关系为纽带的氏族社会制度的成熟。从迄今发现的日本早期墓葬中，我们可以观察到当时人们已经具有某种灵魂不死的观念以及对死亡之后生活的某种遐想。在爱知县渥美郡田原町吉胡贝冢中发掘出土的“屈葬”的遗骨，即将死者手足关节折叠埋葬的葬仪方式。一般认为，此种掩埋方式源于对死亡的恐惧，是把生命的结束看作魔鬼作祟使人生病乃至死亡的结果，对魔鬼与死亡的敬畏又引申为对死者的惧怕，导致了对故人的防范心理。所以，“屈葬”属于一种防止死亡者灵魂作祟而向外飘逸的咒法。弥生时代，出现了石板支撑下用瓮棺或石棺盛装尸体的“支石墓”；3 世纪末到 7 世纪初不断演变的古坟周围，还先后出现了圆桶埴轮和形象埴轮等多种明器，似乎在用陶俑取代人殉，以便让死者继续生前的生活。

在自我意识与自然浑然一体的远古时期，当时人们惶惑于死亡和梦境，引起了对灵魂的思索的同时，慑于自然不可抗拒的威力，也把日、月、山、川、草、木乃至蛇、熊、狼、猪、狗、猫等奉为神明，形形色色的自然崇拜也因此逐渐成为神道这一日本民族宗教的滥觞。其中对后世神道影响最大的是“山岳信仰”。日本列岛上特殊的地理、地貌变迁造就了许多险峻的孤峰，活跃的火山、频发的地震以及茂密的山林更给巍峨的山岳平添了一层神秘的色彩。在原始人生息的地域，摩天拔地的高山本身就往往被

视为圣域，成为顶礼膜拜的对象。像奈良的三轮山，千百年来流传着“大神神社祭”，而这神社却是以山体作为大神的殿堂；还有以喷涌温泉的岩石为神社本体出羽的汤殿山，以山麓祭祀为主的马场山神社遗迹也都是山即神灵的同构状态。至于有着日本“圣岳”美称的富士山和各地追尊的“某某富士”，都说明了山岳崇拜在日本宗教萌发时期的重要位置。由于日本气候温暖湿润，山岳自古以来就被茂盛的林木覆盖，作为山岳崇拜场所的胜地往往就在森林之中。而茂密森林里迎接神灵下凡的处所“磐境”，就是神社的雏形。《万叶集》里将“神社”则训读为“森”(MAOLI)，也说明神道祭祀的起点之一是山林，从另一个角度印证了原始神道以山岳为崇拜对象的特征。

与山岳崇拜同时还存在对动物、植物的崇拜以及与之相关的图腾崇拜。绳纹时代的文化遗址中，发现了多种明显带有宗教色彩的器物，其中除人像外，最典型的是蛇型器物。今天的学者大多将其推定为：在尚无文字的史前时期，先民们将蛇这种可怕的动物看作是某种“神灵”。而能够破除妖孽的神人则是真正的英雄。《古事记》和《日本书纪》中都有素盏鸣尊斩蛇的故事。“《古事记》的作者还鲜明生动地描绘了八岐大蛇的形象：它的眼睛像鲜红的酸浆果，一身八头八尾，躯干上生着藓苔和杉树，身干的长度横亘八条溪谷，它的腹部总是溃烂得血淋淋的。可见这是一个非常可怕的怪物。所谓大气蛇是什么东西呢？当时人们认为它是个伟大的魔王——水神。”[①] 与动植物崇拜相联系的是图腾崇拜的种种表现。不过，图腾(TOTEM)观念所崇拜的自然现象既非威胁生灵的对立物，也不再是一般意义上的动植物或其他自然物，而是作为本族祖先象征的特定对象的崇拜，是血缘关系的扭曲反映。

① ［日］西乡信纲等著：《日本文学史》中译本，佩珊译，人民文学出版社 1978 年版，第 3—4 页。

有学者对日本的神话研究结果表明："原始日本人的社会，大概也发生过图腾的组织。在日本神话中，残留着许多图腾的遗痕。譬如，鳄鱼神话中的素菟（SHIRO USAGRI）、和迩（WANI），即从图腾发展而来的氏族观念的表现。又比如人名，其中也有保留着许多图腾，氏族制时代的'鮪'（苏我氏）、皇室的'贝鲭'、'大雀'、'若雀'、'智奴'，等等，均与动物有关，其习俗至飞鸟、宁乐时代依然存在。《万叶集》中带有动物意义的名称不胜枚举，而今人由十二支命名的'辰之助'、'卯太郎'、'丑五郎'、'阿酉'、'阿寅'等带有动物名字的名称亦很多。虽然通常将其解释为因生辰而定，但不属于十二支的熊、鹿之类的名字又不可解释。所以我认为皆属于图腾遗痕之表现。"①

同样，在《古事记》、《日本书纪》、《风土记》、《古语拾遗》等文献里，大量的神话传说也从另一个侧面印证了国家统一过程中原始神道的状况。一般认为，与后世的神道具有明显传承关系的，是以太阳为崇拜对象的"天照大神"的神话。应该说，对太阳这种给万物带来光明和生机的主宰力量的膜拜并非日本民族独擅，但由于历史原因"太阳崇拜"后来演化为对"天照大神"的景仰。据《日本书纪》记载，敕天稚彦道："苇原之国，是吾儿可王之地。"此时的神道的雏形已经相对成熟，按照当时的理解，世界观为二元（现世、常世）与三元（高天原—苇原国—黄泉）的混合型。而在自然界中——山川、湖泊、岩石甚至草木、动物中无不存在"神灵"，而神灵并无固定的形象，而是随寄宿的物体变化而变化。这一影响在后来的神道中依稀可见——早期的神道并非大量崇拜偶像，而东寺八幡宫中则是以"神木"作为雕像素材的。② 众所周

① [日] 西村真次著：《日本古代社会》，第331页。

② 参见 [日] 宗教思想研究会编：《日本的宗教心之展开》，大明堂1980年版，第2 5页。

知，神灵不过是人们按照自己的形象塑造的，神话是一个民族历史的镜子。由于早期的日本文明在中华文明的边缘地带，是时序与水准的落差使日本最初的神话故事或许并不发源于日本，而是引进和改造的结果。但我们仍旧能够从其中窥见日本民族早期的宗教遗痕。

神道的萌发是一个漫长的历史过程，其中既有野蛮时代的遗孑，又包含文明时代的勃勃生机。当然，远古时代朦胧的宗教信仰并没有今天的称谓，只有当日本先人的信仰体系经过长期积淀，逐渐形成颇具规模的民族宗教，并借助大陆文明的描述，才有可能为自己创造的信仰体系冠以正式名称。因此，尽管从源流区分，把种种原始宗教雏形作为今天神道的出发点，如所谓“神道”始见于文献典籍，却不过是在距今1200余年前的事情。成书于8世纪上半叶的官修国史《日本书纪》，第一次系统地记录了神代到持统天皇的神话传说和史实，其中第三十一代用明天皇的即位前纪与第三十六代孝德天皇的即位前纪里，出现了“天皇信佛法，尊神道”和“尊佛法，轻神道”等记载。在《日本书纪》的诏文注解中，也有所谓“惟神者，谓随神道，亦自有神道也”。但须注意的是，远古时期并无后世意义上的“神道”，莫如说是借助来自《周易》“圣人以神道设教而天下服矣”的表述，可以说仅仅是描绘本民族的早期宗教活动的一种追记，这一点也是必须注意的。

三、古代祭祀的形成

按照传统的宗教理论，祭祀通常起源于原始社会后期，是原始宗教发展到一定阶段的标志。据推测，在日本原始社会晚期，混沌初开的人们为了祈求平安和获取延续所需要的一切条件，已经开始了对祖先和自然界中神灵的祭祀，通过供奉礼品方式的献祭祈求神灵保佑已经成为当时主要的宗教活动之一。

估计早期的祭祀活动并无专人主持，后仪式渐渐复杂，遂产生了具有“通神能力”的专职人员作为神与人的中介，传达神谕。进入阶级社会后，早期祭祀活动渐渐稳定下来，并依照祭祀的不同目的和对象衍生出“感谢神灵的恩惠与赐予”、“向神灵传达生活中的祈祷和祝愿”以及“为抚慰而招迎神灵”等多种相互关联的祭祀活动。

感恩的祭祀恐怕是出于对自然和神灵的敬畏。因为，宗教意识尚处在朦胧阶段的日本先民囿于当时的认识水平，通常将自身的生息繁衍归结为超自然力量恩赐的结果。古坟时代留下了众多祭祀的遗址，例如奈良的三轮山山麓的大神神社祭祀遗迹、玄海滩孤岛冲之岛宗像神社的冲津宫祭祀遗迹，都出土了大量祭礼用土陶器和玉器、石制礼器，大多是用于感激神的恩典。[①] 按照远古日本人的理解，神灵高居在天上，并会根据需要降临人间。所以，为了感谢善神，迎接其降临，就必须建造专门的禁地和神坛。这种迎接神的场所终于演化成神社的原形——“磐座”和“磐境”。后来，“随着生活单位从家庭向氏族、村落扩展，家神走向氏族神。神灵访问的场所也由山峰岩石或海边石矶的磐境过渡到正规的神社。而且，想象出蛇、鹿、马等动物作为神的使者。”[②] 而在万物有灵思想居于主导地位的蛮荒时期，对自然界神灵的感恩不仅表现为对山川、日月等巨大存在或主宰生活作息的自然整体环境进行虔诚地顶礼膜拜，自然也包含对被视为神的使者的食用对象以及周遭的一切事物的敬畏与谢意。在日本众多的早期文化遗址中，人们将食用过后的贝壳和动物骨头堆积起来。这种刻意集中保留食物残骸的罕见做法似乎反映出当时某种与祈祷祭祀相关联的活动。因为在采集、渔猎经济为主的时期，认为被食用的动物是有

① ［日］川崎庸之、笠原一男著：《宗教史》，山川出版社 1970 年版，第 7 页。
② ［日］宫家准著：《日本宗教的构造》，庆应通讯 1980 年版，第 70 页。

灵魂的想法十分普遍，祭祀可以使它们的灵魂归天。估计一座座硕大的“贝冢”实际也是当时人们祭祀的场所。

当然，感恩的目的是为了得到更好的生活。所以，在祭祀活动里感激神灵恩赐的同时，早期日本人也必然会产生出“驾御自然”的某种愿望。于是，便演化出“向神灵传达生活中的祈祷和祝愿”的尝试。尤其是从采集经济向大规模农业生产过渡后，期盼丰产的祭祀逐渐成为祭祀活动的中心内容。所以，从弥生时代开始形成了与农业生产相关的祭祀礼仪，并一直流传到后世。尽管原始混沌状态中萌发这种祈祷丰产祭祀的源头已经无法考证，但至少在早期奴隶制社会前期，在神社祈祷风调雨顺和粮食丰收的祭祀就已经制度化并普及到大部分地区。根据 8 世纪成书的《大宝律令》记载，每年仲冬，皇室要以新谷祭祀天神与地祇，称为“新尝祭”；年初（二月）则要举行祈求谷物丰穰和国家安泰、皇室运盛的中祀，叫做“祈年祭”。这种祈祷丰收的“祈年祭”，秋季对收获感恩和祝愿来年丰产的“新尝祭”等一直延续到现代日本社会。同时，民间乃至家庭举行祭祀活动也相当普遍，以至形成了流传后世的风俗习惯。另外，与祭祀相关联的占卜和咒术也十分盛行，是为日本原初文化中的又一个突出特征。《三国志·魏志·倭人传》里记述倭人“灼骨而卜”。而神话传说中，也记载着天照大神隐身天石屋时，也曾用鹿的肩骨占卜的故事。

祭祀的第三种作用是祭奠亡灵以求护佑生灵。这种祭祀的早期形态是祖先崇拜理念支配下的祭祀祖先活动。根据日本著名民俗学家柳田国男在《祖先的故事》中的分析："希冀死者身后守护其子孙，使家族永远延续的愿望，直接反映在家庭护佑制度当中"。[1] 估计当时人们重视跨越了生死界限到“他界”去的亡魂的

---

① 转引自［日］孝本贡著：《先祖祭祀的变容》，见《日本宗教总揽》，1993 年版，第 112 页。

力量，对死灵敬畏和祭奠亦十分普遍。神话传说中，伊邪那岐从黄泉国返回后，就在川濑进行了除灾求福的祓濯。与此相应，在处理尸骨方面也愈加慎重。从早期的瓮棺、支石墓葬到3世纪末以后大量出现的古坟，都反映出尊神崇祖的明显倾向。尤其是进入阶级社会后，对死者的祭祀愈演愈烈，并打上了阶级分化后长幼尊卑的印痕。《古事记》中反映出神话了的达官贵人的停丧习俗，据载，天津国玉神之子天稚彦死去，专设了丧屋，八天八夜歌舞奏乐，通宵达旦。而现实之中，统治者亡故则需要隆重的祭奠活动。譬如，统治广大地区的女王"驾崩"，就留下了"卑弥呼以死，大作冢，径百余步，殉葬者奴婢百余人"的残酷记录。[①] 活人殉葬一方面说明统治者掌握着至高无上的权力，生杀予夺无所不能。另一方面也反映出祭祀亡灵在当时的重要程度。至于普通人群也是一样，"其死，有棺无椁，封土作冢。始死，停丧十余日，当时不食肉，丧主哭泣，他人就歌舞饮酒。已丧，举家诣水中沐浴，以如练浴"。[②] 足见祭祀祖先和故人确为当时精神生活的重要组成部分。

另外，由于祭祀在日常生活中的作用空前提高，专门从事祭祀的祭司地位上升，终于取代了远古时期的巫师，成为集宗教仪礼与世俗政治权力于一身的最高统治者。《三国志・魏志・倭人传》对邪马台国的描述中，女王"名曰卑弥呼，事鬼道，能惑众。年已长大，无夫婿，有男弟佐治国。自为王以来，少有见者。以婢千人自侍，唯有男子一人给饮食，传辞出入。居处宫室楼观、城栅严设，常有人持兵守卫"，足见神权与王权合一时期的至上地位。随着大和朝廷的统一过程，主管祭祀的天皇家族终于登上了政治金字塔的顶峰。面这一点，恰恰是日本文化中宗教含量偏高的原

① 引自《三国志・魏志・倭人传》。

② 同上。

因之一。

日本的祭祀经过千百年传承沿袭，成为“祭”这一神道独具特色的礼仪。我们观察今天的“祭”，仍然可以看到其中混杂着日本早期民族文明发展进程中的浮光掠影，无论是神社盛大的庆典，还是居家神棚上供奉的神馔，都隐含着原始宗教里祭祀的要素，历史已经将古代祭祀的影子凝聚到现代日本文明独特的表现形式之中。

四、诸种文化的原始混沌

日本文明虽然一度以为“神代”为历史开篇，实际上其确立是从新石器时代即史界认定距今上限约七千至八千年前的绳纹文化和渔猎采集经济开始的。至公元前 4 世纪至公元 3 世纪的弥生文化、公元 3 世纪后的古坟文化，以巫术和祭祀的形式始源，形成日本原初文明的雏形，支配着日本民族的本土信仰和日常生活。上古时期，日本固有的本土文明与大陆文明最早发生接触，是在弥生时代后期。据《后汉书》载，建武中元二年（公元 57 年）“光武赐以（倭国）印绶”，其后永初元年（107 年）“倭国王帅升等，献生口百六十人，愿请见”。另据《三国志》的《魏书》载，魏景初二年（238 年）倭国女王卑弥呼“遣大夫难升米等诣郡，求诣天子朝献”；《东夷传》载，正始元年（240 年）“太守弓遵遣建中校尉梯氏等，奉诏书印绶，诣魏国，拜假倭王”等。由此可见，弥生时代通过进贡和访问，开始了语言的交流和已有由中国来的物品如丝织品、铜镜、刀剑等。人类理智已明显进步，已经开始普及铁器。进入农耕社会之后，以农业为主要产业，形成村落共同体。由于人力未能有效控制农业依存的自然条件，农业的丰歉只好求助于神佑，于是巫术大兴。巫师不仅主持祭祀仪式，而且负责治理村落共同体。

《魏志·倭人传》记述了女王卑弥呼“事鬼道，能惑众”，说明依靠巫术成为一种政治的能力，巫师在某种程度上具有“主”的象征。随着生产和巫术的发达，绳纹中期的语言原型的进一步发展，开始出现使用日本语言，并渐次酿造出口传文学的基因，催生着原初文学的生命体。尽管如此，上古大和时代，即飞鸟时代(593—710年)以前，日本仍然处在诸种文化的混杂状态。作为古代文明的两大支柱之一的文学尚未从历史、政治和宗教分化出来成为一个独立的实体，而笼统地包容在整个文明中，处在原始混沌的阶段。

在这一原始混沌阶段，据《古事记》、《日本书纪》载，应神天皇于285年通过和迩吉师（后世称仁王）引进中国大陆的《论语》十卷、《千字文》一卷等儒家经典和汉字。钦明天皇于552年输入佛教，开始在一般生活中占有主导地位，与神道没有发生重大的冲突，在信仰处理现世的祸福的巫术力量上找到了接合点，巫术仪式成为它们的共同主体，而且以此新信仰来统一思想，提高朝廷和皇室的威力，镇护国家，强调以天皇为中心的国家意识。儒佛对萌芽状态下的古代文明意识的影响，是不能忽视的。

在这一历史文化背景下，口诵传承的原初阶段，形成三个系列，一是原初歌谣系列，二是“祝词”系列，三是神话、传说、说话系列。这些口传文学的动机是由各种形式的重叠产生的，以不自觉的生活意识为中心，而不是带有明确的文学意识的。这种不自觉的生活意识，与劳动、信仰和性欲的意识结合得非常紧密。从本质上说，它们只不过是当时实际生活的自然胚胎。

从原初歌谣的演进历程来看，最初是从一种对生活的悲喜的感动发声开始的，比如劳动配合、信仰的希求、性欲的冲动和战斗的呼号，内容多为祭祀、生产、战斗、求婚、送葬等与古代人实际生活密切结合，纯粹是一种原始情绪和朴素感情的表现。可以说，这是文化诸形态未出现之前的一种最简短、最原始的口诵

形式。这种形式由单行构成，开始有声无义。据《古事记》、《日本书纪》所载的原始歌谣，是毫无意思和音律的一种唱声，比如原初的神乐歌中有这样的唱法：

（本方）おおおお　　（末方）おけ
（本方）おおおお　　（末方）おけ
（本方、末方）おおお　　（末方）おけ

译文：

（先唱方）哦哦哦哦　　（后唱方）哟哟
（先唱方）哦哦哦哦　　（后唱方）哟哟
（先唱、后唱方）哦哦哦　（后唱方）哟哟

据《东夷传》载，约3世纪，倭国已有丧葬歌舞的习俗："始死，停丧十余日。当时不食肉，丧主哭泣，他人就歌舞饮酒。已葬，举家诣水澡浴，以如练沐"，说明在一些葬礼上已出现一种原始的歌谣和舞蹈。日本最早文献之一《日本书纪》的《神代记》也已有葬礼"八日八夜，啼哭悲歌"，祭神"用鼓吹幡旗，歌舞而祭"的记录。这里的歌比原始的歌谣在表现上更加发达，开始发展为带抑扬和动作，即具有歌与舞的基本要素——音律和律动的原型。比如上述《记·纪》的神代记中，伊邪那岐命和伊邪那岐美男女两神的和唱：

阿那　迩夜志（あな　にやし）
爱袁登古袁（えおとこを）
阿那　迩夜志（あな　にやし）
爱袁登卖袁（えおとめを）

译文：

阿呀，真是个好男子！
阿呀，真是个好女子！

又比如《记·纪》还记载了战斗时鼓舞士气的歌：

此其时矣，此其时矣，
呼啦，呼啦，呼啦！
此其时矣，男儿们！
此其时矣，男儿们！

这是战斗行为的感动表现，充分反映了当时以男性为中心的战斗生活，以及从其中涌起的充实的生命感，但歌的自觉意识还是混沌而不明确的。

《古语拾遗》还记载着这样一首歌谣：

阿波礼（あはれ）
阿那　于茂志吕（あな　おもしろ）
阿那　多能志（あな　たのし）
阿那　佐夜憩（あな　さやけ）
饫憩（おけ）

译文：

啊哟
啊，好有趣

啊，好快乐
啊，好清明
哟哟

它用极其简单的句形成歌节；比如阿波礼（あはれ），是由“啊（あ）”和“哟（はれ）”这两个感动词组合而成，最初是通过对人和自然的感动，其后发展到对现实的接触→认识→感动的过程而产生的感叹。用日语汉字标示“哀”字，其后由“哀”（あはれ）发展为“物哀”（ものあはれ），赋予它以一种特定的感情内容。比如，正仓院古文书列举了用万叶假名写出的“春佐米乃，阿波礼”的例子，体现目睹春雨所感受到的“あはれ”的氛围，是一种极其纤细的感情表现。

这些原初歌谣几近一种咏叹的表现，是在无意识中咏发出来的。不过也可以从中看出，它也是对日常生活悲喜和美的感动表现，是纯粹感情在起作用。就是说，这种原初歌谣，完全是单纯的感情的自然流露，不用说不具备诗歌形式的完整性，并且它们的动机也不具明确的文学意识，只能作为生活意识（包括对人、自然、爱情的生活意识）而自然流露出来的。但它们有强烈的传承性，成为日后各种文学艺术美形态和文艺意识生成的母胎。

原始社会形成村落、公社和母系氏族制以后，共同体的生活是由咒的祭祀支撑的。对心的感动就带有村落共同体的共同感情的表现性质，而且它与宗教信仰、祭祀结合而存在实际生活中。首先对神的感动的发声，逐渐形成咒语和祝词。也就是说，原初的歌谣主要是与灵性结合，这是古代歌谣的一种原型。当时人类面对无法用人力克服的自然环境的威胁，产生求神确保安全的意识，进而衍生咒语和祝词。

可以说，这是基于原始社会人们相信语言是有生命力量，语言有内在的神灵，语言的精灵带有灵性和咒性，可以起到求吉避

凶和主宰人们幸与不幸的命运的作用。这就是应运而生的“言灵思想”，以为通过传达神言，可以左右现世一切的事。它不仅传达某种意思，而且具有某种超自然力。咒语和祝词，从咒愿除病、求雨祛灾到庆祝丰收、出生、婚姻、战斗胜利等，表现了人类最原始的愿望，即围绕生与死的主题。这种原初的文学具有更多的生活意识的要素。一般表现在祭祀上，以神为中心，立足于对神灵的信仰。言灵思想实际上是神灵信仰的延长。它不仅是上代日本民族的一种语言观，而且也是上代日本的重要信念，是地地道道的日本民族的本土思想（或曰土著世界观）。上代日本民族的信仰是以原始神道信仰为主，以万物有灵、自然生成为中心思想，将语言也神格化，形成日本特殊的神道精神。还有，在祭祀上，咒语多带语律，接近无意识的文学语言，而且祭祀上的表现行为伴随着原初的音乐旋律和舞蹈动作，初具音乐和舞蹈的基本要素。从一个方面说明，当时的口传文学与音乐舞蹈浑然处在未分化的混沌状态，即文学尚未脱离其他文化艺术形态而独立存在。

五、言灵思想与育成原初文学意识

言灵思想在滋润日本文明意识的萌芽所起的作用是不能忽视的。“言灵”这个词最早出现在《万叶集》的歌上，如山上忆良的“言灵昌盛国”和柿本人麻吕的“言灵助国福”，强调了语言的灵性所诱发出来的强力作用——与建国有关的作用。山上并且说明言灵的由来是“神代相传来”。他曾为遣唐使多志比广成一行以题词“言灵之幸”四字，以祈祷他们安全出航。可是，言灵大多定型在《万叶集》的羁旅歌上。古代日本人甚至将“言灵之幸国”作为日本国家的美称，意即语言的灵性带来幸福的国家。

依存于言灵思想的万叶歌，大致分为“招迎”和“祓除”两类。还有含“招迎”和“祓除”双重意义的镇魂歌，即挽歌，这

是以信仰灵魂不灭作为思想基础的。在佛教里，人死后尚未完全进入冥界之时，先进入“中有”状态，即死尚未完全成为事实而在生死界游离。万叶歌中的挽歌就是以这种死与生紧密结合的殡仪为基础的。柿本人麻吕的挽歌也留下许多“言灵信仰”的残影，比如他以歌的形式再生咒词，曰：“十字街头乞言灵，问卜能否逢吾妹。”

万叶歌中所表现的言灵，不仅是语言表现，而且是言外所思，即只有彻底理解言灵思想，才能获得神的心，代神发出语言，才能发挥言灵的效应。

日本神话传说本身是言灵思想的产物。这一口传文学的生活意识究其原型都可以还原为言灵思想。《神代记》所载大国主神生产出云国，特别提到“乃兴言曰，‘夫苇原中国，本自荒芒。至及磐石草木咸能强暴。然，吾已催伏，莫不和顺。’”同时提到：“然，彼此多有萤火光神及蝇声邪神，复有草木咸能言语。”这里所载的磐石、草木是十分理解言灵的。它们以此对抗强暴或邪神，目的是为了满足对现实的要求，即以建设国家和皇室为目标，方法是把人的语言能力理想化。正如《续日本纪》（797年）中所写道：“万代祈盼天皇之治世，向佛也向神祈祷。语言是依靠这个国家的本来语言，而不是借用汉语。”“日本这倭国是言灵丰富的国家，有古语流传下来，有神语传承下来。”也就是说，神话传说这类口传文学“向佛也向神”，以神为主流，用自己独特的“言灵”来探索宇宙的创造，其中心思想是追求心即精神性的东西，以及以神和皇室为中心的统一性和凝聚性，具有神意识和某种程度的国家意识。

作为口传文学的重要系列的祝词，起初实际上是一种祈祷声，企图通过言灵表现来获得“言灵”的效应。这是由于原始人或古代人不理解某些自然现象，尤其是凶恶的自然现象，便把它们归结到精灵的作用。现存“祝词”都是奈良时代末期以后记录下来

的。以流传至今的《延喜式》第8卷记载的27篇“祝词”最为完整，这些“祝词”实际上是神道的祈祷文，举行神道祭祀仪式时，在神前颂唱，以申述自己的意志和祈望，包括祝福与祈咒，以求助于言灵的力量。一般说词所申述的中心思想多是祓除污秽、罪孽、灾祸、邪恶，也有祈求保佑国泰民安、五谷丰穰，创造一个清净的世界的。

上古祝词以祭的形式作为载体，尊重言灵是以重视调和语言与精神作为基础。所以“言灵”的语言含有极为丰富和复杂的内容，它不仅是向神发出，而且是由神来发出，而神是通过祭神的人获得神的精神，代神发出的。所以也称神语，语言与精神的调和一致，发挥语言的最大效果。

以《延喜式》第8卷所载祈年祭和大祓词两种最有价值的祝词为例，祈年祭祝词内容除了祭祀、祭神的神论部分外，还包括赞美和歌颂神德、神威和神事，为皇神和御世安泰长久祈愿，乃至将神人格化和天皇神格化。金子式雄在《祝词的思想》一文中说：“祝词简直是为天皇的文学。”大祓祝词主要是祈愿祓除天罪和国罪两种罪。所谓天罪是妨碍农业之罪。所谓国罪，是使人不安之罪。这类祝词企图依靠发动巨大的超自然力来祓除人世间的罪，含有抑恶扬善的因素，表现了对人生的极大善意。其最根本的，是在于依靠语言的力量和表现方法构成日本的原初文学形式和酿成日本古代文明意识的基本思想定向。从总的思想倾向来说，祝词的目标是企图通过言灵思想来实现人的意志——“崇神荣国”的意志。其基本精神是真诚、明朗的，很少带有“あな”、“あはれ”这种哀叹和感伤的情调。所以在祝词里很难找到原初歌谣中那种咏叹的感动词。铃木重胤在《延喜式祝词讲义》一文中说：“事之极至，无外乎语言。然，语言实有引导人的灵魂之使命。语言成为引导灵魂、培育灵魂之器物也。”

言灵思想根植于日本固有的神道信仰。神道并不像佛教那样

用神像或经典等具体的东西来表达自己的信仰和意志，而且也缺少“灵魂救济”的思想，所以佛教的自然倾向、咒求要素和说佛法方式容易为神道所受容，使原来内容不明确的言灵思想融进了佛教重功德思想，尤其是佛教信仰从心性出发，表现神圣的真实心与日本神道信仰的“真事”、“箴言”邂逅达致“神佛融合”，开始将“言”与“事”、“理”与“智”作为一如来思考，“言灵”就充实其思想内容，言灵思想也就成为日本古代文学的主导理念，对日本古代文学意识形成与发展产生过重大的影响。

如上所述，原初歌谣的形式是不定型的。但是，随着时间的推移，歌谣开始由五、七音节组成句，出现短歌的最初形态，其内容除了通过言灵吟咏农耕、神、天皇以外，出现了大量表现恋爱的主题。可以说，这一纯日本式的七五调的诞生，就在形式上以朴素、短小的特色，并以其没有构思雄大的叙事诗、也没有反映时代精神的思想诗而有别于汉诗，而且一律用大和语创作，其传统持续和传承了1300余年，这些都是在文学意识未产生之前的“生活场”。当然，在七、五调内里自然地潜藏着两股潮流，一是原初的生活感情（生产劳动、信仰、性欲），一是原初的审美感情（对色与光的审美感情），已经涌动着一股原初文学意识潮。

这股文学意识的涌动，催生了“歌垣”。据考，所谓“歌垣”最初带有原始的宗教性质，即神前游乐的性质。这既是一种宗教仪式，又颇具余兴的意味。它是以司万物生成的神作为中心意识，但后来逐渐向性欲的恋爱性质位移，成为“男女集合咏和歌，契交接之所也。”（《释日本纪》）这时歌垣才成为古代的一种求婚仪式，即古代村落共同体的男男女女聚在一起，互相对歌和跳舞，选择自己的配偶，男女进行性欲游乐之事。这是一种原始的性解放的仪式。最大的一次“歌垣”，集合男女共230人。有的学者认为“歌垣”的原始歌谣是从伊邪那岐和伊邪那美男女两神圣婚时所唱的歌开始的。但到了正式形成“歌垣”，就将古代歌谣所具有的感

叹声和反复部分连结起来，形成原初的短歌形式。比如《风俗歌》中有这样的例子：

我若弃君有他心
啊！那波涛呀
波涛翻越末松山
波涛翻越啊
波涛翻越啊

《古今和歌集》将上述原初短歌的感叹声和反复部分的连结进一步提升，正式形成一种定型的短歌：

我若弃君有他心
波涛翻越末松山

这些短歌已使古代歌谣咏颂的主题从神、自然物，以及神与自然物的关系，渐次转向人与人际关系，努力作为一种带个人感情的表现，具有一定的抒情歌的性质，反映的多是男女的感情生活，且根植于大众生活的土壤中。7、8 世纪飞鸟、奈良时代，短歌作为抒情歌的发展，逐渐进入朦胧的文学意识的形态。期间经历《怀风藻》、《万叶集》、《歌经标式》至 8 世纪末平安时代初期，歌合（赛歌）判词的产生直接促进文学意识的自觉。

在这里特别值得强调的是，上古大和民族的本土文明精神孕育着这一时期的口传文学，而口传文学又凝炼和提升大和民族的本土精神，促成最古的文学作品《古事记》、《日本书纪》、《风土记》等神话、历史传说和部分歌谣在编纂态度上的某些自觉。《古事记》就提出“到能烦野之时，思国以歌曰”，“思国”便是出于纯朴的村落共同体和原初国家的目的意识，但仍不具完全的自觉

性。它们以神话形式表达神代以来神的地位，历史传统创作部分则受儒教影响，宣扬“圣帝”，重点述说以天皇为中心的统治权威，略含道德性的意味，但更多的是受神道精神的支配，认为世上万事必须遵从神意，护神护国，成为日本古代文学和文明意识萌芽期所表现的祖先神意识和原初国家意识的原点。可以说，《古事记》、《日本书纪》对神话和历史传说的归纳、取舍和结构都贯穿了这种目的意识，同时也开始接触到歌的感兴和语言表现问题，比如提出：“思国以歌曰”、“聆是歌则有感情而歌之曰”等。但是严格地说，从其创作动机很难找到其自觉的理性认识的因素，它们的内容主要由宗教生活和共同体生活的需要产生，仍属于生活意识范畴，未能达到文学意识的完全的自觉。

日本古代文学以神话、传说为中心的民族叙事文学与歌谣、短歌为中心的抒情文学并行发展。这些古代文学主要是对神、天皇和共同体或国家表示了一种最朴素的、最真诚的信赖和感动，显露出了“真实”（まこと）的写实文学意识的萌芽和文学艺术美形态的雏形。古代文学意识萌芽状态下的“まこと”，可译作“真”、“实”、“诚”等。从词义解释，“ま”是真，“こと”在古语中是“事”与“言”的同语源，《古事记》中出现将“こと”写作“事”字120次，写作“言”字50次，可以看出两者既区分又混同使用，并开始存在分化的意识。解释为“言”者，源于言灵思想信仰。据民俗学家折口信夫考证：“‘こと’是一种连续歌唱的语言，也是一种祝词或咒词系列的叙事诗。言灵是通过潜藏在咒词中的精灵唱出来的、使人悟道的东西。”（《日本文学之发生》）所以“まこと”的合成是“真事”、“真言”，即“真实”之意。

《古事记》、《日本书纪》显露出来的“真实”萌芽的文学意识，不是出于个人的文学意识，也很少表现个人或民众的思想和感情，主要是出于神、皇室和国家的目的意识。比如通过神话部分，宣扬由神创造民族、国土，由神的御子孙统治之；叙述天照大神与

素盏鸣神的纠葛以反映民族的对立;描绘天孙降临使天与地连结,显示民族与国家统一的精神。又比如,通过历史传说部分,以神武天皇御东征、武尊御平定、神功皇后新罗御征伐等大事件为轴心,宣扬天皇“使天下太平”,“应治之国”,以及英雄对皇室的臣服等,与其说这是文学意识,不如说这是意识化了的文学。

古代文学意识萌芽状态下的“真实”是以大和的本土文明精神,即以日本固有信仰的原始神道精神作为根底的。贝原益轩在《神祇训》中指出,“神道以诚(まこと)为本”。文武天皇将古代的“真实”的性格定位在“明净直诚之心”上。这正是渊源于原始神道的“清明心”。这里所谓“明”,含理性的美;所谓“净”,含纯粹感情的美,所谓“直”,含率直之美。而以明、净、直为基础构成的“诚之心”,即“真”就是以情与理融合的心。真心是与作为美的明、净、直一体化。“まこと”成为古代日本人最具普遍意义的精神生活基础,又是成为古代日本文学和文明意识萌发的催生剂。

概而言之,古代的“まこと”是真情、真实、真率的表现,涵盖朴素性、直率性和壮美性、崇高性两方面的内容,即情与理、言与事两方面一致的内容。在文学和文明意识萌芽期,“まこと”以其朴素性而成为日本古代文学和文明的根本精神。《古事记》、《日本书纪》的歌谣就十分重视“真实”萌芽中的主情意识,其恋歌以朴素的情真意实为其特色。这里的朴素性,主要是指实感性,即自然性,而非人为的个人之情,更非理性和知性。从文学思潮发展的历程来说,它是日本古代文学和文明意识的萌芽,具体地说是写实的文学意识的萌芽。

如果说,古代日本文学和文明意识萌芽期,受到大陆儒佛思想的触发,但《古事记》、《日本书纪》表现出来的“真实”的朦胧文学和文明意识则是以原始神道思想为主体,反映出其属于崇拜先祖神和自然神的神学体系,受儒教影响并不成为主体。那么

《怀风藻》的出现，则充分说明日本古代文学和文明开始受到大陆文明的明显冲击，对于古代日本文明意识起到了催芽出土的作用。

六、古代文明与性

原始社会时期，列岛上严酷的生存环境和落后的原始生产技术迫使日本先民经常处于同大自然生死搏斗的境地，生存繁衍无疑是人们日常生活中最为重要的主题。因此，在早期的自然崇拜中明显包含着对神秘的生殖力量的崇拜，性与古代文明水乳交融。这种性文化的萌芽伴随原始宗教的成熟过程，又分别表现为“女阴崇拜”和“男根崇拜”两种形式。

同一切民族的生殖崇拜一样，日本的母系祖先崇拜的具体表现为对女性生殖器的膜拜，即女阴崇拜。在日本新石器时代，特别是新石器时代晚期，出土了许多女性特征的偶人。这些绳纹时期遗留下来的土偶大多是栩栩如生的女神形象，或为怀抱婴儿的母亲，或为乳房和腹部隆起的孕妇的雕像，无一不是刻意突出夸张的生殖器官，反映出当时人们对象征着生产繁衍的神秘力量的崇拜。一般认为，这种对女性生殖器的膜拜，缘于对生命创造力的敬仰，实际上是对女神崇拜的延伸，是神化了的生殖图腾，也是对母系祖先崇拜的思想基础和精神支柱。当然，对母系祖先的崇拜并不完全等同于女阴崇拜，后者是对生命诞生这一神秘力量的崇敬。

与此相适应，在日本早期的神话传说中，也充满了与性和生命相关的故事，充分反映出生活、繁衍这一延续生命的主题。在日本最古老的史书《古事记》和《日本书纪》中，留下了日本先民按照自己形象塑造神灵的记载。混沌之初的五尊天神是既无性别也无形体的“隐形独神”，而这种过于单调的世界毕竟无法反映原始先民繁衍生息的生活场面，于是到了创世的七代神灵时代，伊

邪那岐和伊邪那美兄妹便在列岛上竖立起形如阴茎的柱子——“天之御柱”，并和合生成众多神灵，于是高天原上交织出一曲气势磅礴、浪漫的生命奏鸣曲。此后，性交与生殖器等直接描写反复出现在众神生生不息的诗章里，仅《古事记》前半部的国土生成篇章里，就多达35处露骨的性描写。甚至当“天照大神”隐退至伊势的岩洞使世界失去光明时，竟然由“高天骇人女神”显露阴部将其引诱出来。[1]在这些五彩斑斓的神话世界里，生殖器是诸神创造世界和协调“神际关系”的有效手段，正是通过对性的直白描述，赞美爱情的神圣，述说生命的价值。

此外，女阴崇拜也象征生育、代表着人口繁衍和期盼部族兴盛；同时也与猎获物的成功、农作物的丰产联系在一起，具有生产和生活的双重意义。后来由于生产扩大、发展，男子因体力和分工上的优势渐渐成为社会和家庭的核心，整个日本社会脱离了母系社会，随之进入了父系传承为主的时期。与此相适应，女阴崇拜的主要作用逐渐过渡到祈祷渔猎、采集的丰收方面。氏族宗教得到了长足的发展以后，开始出现了对男性祖先的崇拜。在绳纹晚期的遗址中，已经发现了似乎是象征男性生殖器官的石柱，其中秋田县鹿角郡十和田町大汤和长野县上原的环状石柱群以及八岳山麓的石坛尤为典型。《古事记》中，甚至创造了一位叫做“猿田昆古”的阴茎神，据说这个会四处行走的阳具是生命力量的象征，具有无比威力，就连诸方魔鬼见到他也要立即逃散。对男性的生殖力量的崇拜还反映到农耕仪式当中，成为符咒力量的象征。即使在今天，在茨城、秋田等地农村仍有用稻草制作阳具与阴户，使其在自然风力吹拂下碰撞的祈祷方式，这无疑是古代用男女生殖器官模拟阴阳和合来预祝丰收的延续。

由于早期的日本文明在中华文明的边缘地带，时序与水准的

---

① 《古事记》。

落差使日本最初的神话故事或许并不发源于日本，在很大程度上是引进和改造的结果。但我们仍旧能够从其中独创的内容窥见日本民族原初习俗与宗教的遗痕。日本学者认为，“古代关于性的开放意识，与当时的婚姻关系有密切联系……在原始社会，大概过着以母子关系为中心的母系制家族生活，但在古代早期，以政治统治者地位的继承为代表，一直推行着父系相传。尽管如此，婚姻原则上还是以丈夫到妻子家的访妻婚形式进行的……不同居的夫妇关系开始于性交，而以停止前往妻子家告终。所以，在恋爱与结婚之间，没有明显区别，也不会考虑类似于不发生肉体关系的精神恋爱的交往，男女关系始终是灵肉一体。”①

总之，就整体而言，在原始时代的日本人心中，性与宗教处在一种和谐的状态。值得注意的是，在古代日本人并不因性行为感到愧疚，在他们的意识里性是大自然基本而和谐的表现。究其原因，在独自生成的列岛早期文明中，古代日本人缺少中国儒家纲常伦理的影响，所以，当公元 3 世纪，来自大陆的曹魏的带方郡使走马观花地考察了列岛部分地区后，《魏志·倭人传》中竟留下了“其俗不淫”的记录。与其说是使节浮光掠影地采撷当地风俗的结果，莫如说是对不同发展阶段的社会生活的记录。而古代大和民族远初时期性生活的开放和对生殖器的崇拜，对后来的日本文化产生深远影响。16 世纪末，朝鲜使节黄慎撰写的《日本往还记》称：“（其俗）尚沐浴，隆冬不废。常在市街设为浴室，以收其值。男女混处，露体相狎而不相羞愧，与客戏狎，无所不至，……至嫁娶不避甥妹，父子并淫一娼亦无非之者。真禽兽也。”② 另外，日本的各种传统节日活动“祭”中包含着大量与性

---

① 家永三郎著：《日本文化史》中译本，商务印书馆 1992 年版，第 31—32 页。

② 转引自梅棹忠夫、多田道太郎编：《日本文化的构造》，日本讲谈社 1973 年版，第 21 页。

有关的内容，对性的表演通常淫亵而暴烈，诚如现代日本作家三岛由纪夫所说："是一种人类与永恒世界的庸俗的交配。这种交配只有通过如'祭'这样以敬神为名的淫荡活动才能进行。"[1] 这些集中表现在日本民族的神话传说和风土、民俗中，成为性观念在历史长河中的折射与缩影，也从另一方面证明了"性"是早期文明生成、发展的沃壤。

当然，由于日本先民的认识自然和改造自然的能力有限，民族文明进程中的性有时也会表现出压抑的一面。为了填补理智、经验领域的诸多空白，性也被作为一种"塔布"（Taboo）——禁忌，世俗性的道德规范戒条化而成为宗教禁戒。尤其是在某些神圣事务或与群众生活密切相关的关键时刻，限制性行为的禁欲主义规则则是一种必不可少的宗教仪式。据《三国志·魏志·倭人传》记载，每当使节"其行来渡中国，恒使一人不梳头，不去虱虮，衣服垢污，不食肉，不近妇人，如丧人，名之为持衰。若行者吉善，共顾其生口、财物；若有疾病，遭暴害，便欲杀之，谓其持衰不谨"。可见，在早期日本人的宗教生活中，限制生理和精神上的欲望也是避免触犯神灵的手段，对性的压抑被凝聚到宗教生活和日常生活复杂的形式中，既是古代文明的一种变奏形式，又是运用早期思维理解和把握自己命运时必要的逻辑补充。

---

① 伊恩·布鲁玛著：《日本文化中的性角色》中译本，马晓凌、季南译，光明日报出版社1989年版，第11页。

第 三 章

与大陆文明的最早接触

一、农耕文化与金属器的传入

在人类文明史上，通常将采集、渔猎经济向农业经济过渡看作从野蛮走向开化的一次革命性飞跃。农耕技术的普及和金属器具的生产与使用，在各民族文明进程中，都是具有里程碑意义的重大事件。

过去，学术界通常把日本出现原始农业生产的上限划定在大约距今5000年前。但是，80年代以来的考古发掘证明，早在6000年以前，就已经出现了原始农业的萌芽。因此，日本学者安田喜宪在《绳纹时代的比较文明环境论》中又提出："日本原生的农业，可以上溯到绳纹时代前期，即6500年前"，[①]把原始农耕技术出现的时间又提前了1500年。在长期采集植物的基础上，绳纹时代中期的人们已经懂得播种多种野生的植物，以满足随着人口增加而日益增长的食物需求。

当列岛上的居民逐步掌握了简单的芋类、百合、豆类作物的栽培技术后，绳纹人便将山麓与河边平地作为广泛培植植物性食物的天然粮仓。从九州的福岛县二本松上原的冲原遗址到本州北端的长野县富士见町的曾利遗址，都发现了以植物为食物材料的面包状或饼状食品的炭化物。与此相伴，原始陶器文化中出现了

① ［日］比较文明学会编：《比较文明》1986年第2期，第114页。

蒸食芋类淀粉质食品用的器皿，例如关东地区西南到八岳山山麓都出土不少以蛇纽为装饰性把手的陶器，说明当时贮藏芋类、豆类粮食已经较为普遍，饮食结构中植物比重在不断增加。到了绳纹中晚期，以东部为主的日本人口已经达到27万人左右，每平方公里的人口密度约为3人。而当时食用的植物种类已经达到300余种，数量上大体与早期采集、渔猎经济并存时食用的大约70种鱼类、200种贝类以及60多种动物的总和相等。[①]

绳纹时代末期，食物结构由动物、鱼类、贝类转向农作物，激发起日本远古居民发展大规模农业生产的渴求。不久，大陆文明的光芒照射到隔海相望的日本，水稻这种原产亚热带地区的粮食作物便在大约距今3000年前，连同栽培技术从原产地之一的中国经由江南和朝鲜半岛两路陆续传入日本九州地区。[②] 中国的水稻生产可以追溯到距今8000年前，在长江流域的浙江省余姚县河姆渡遗址中，就曾发现了世界上最早的栽培稻谷。随着大陆文化东渐，大批“渡来人”把水稻带入日本。水稻性喜温暖，而在最早接触到水稻种植技术的日本西南部地区，气候温暖，雨量丰沛，十分适宜水稻生长。所以，尽管不是原生粮食作物，但水稻在西南部地区一经传播就很快取得了成功。迄今为止，日本学者已经发现了大量弥生时代初期种植、食用稻谷的器物证明。例如，北九州福冈岩崎遗址出土了水稻的炭化物，与之临近的竹下遗址也有烧焦的稻谷炭块同弥生陶器残片一同出土。近年来，日本绳纹晚期遗址中，也陆续发现了稻米生产的遗迹。北九州福冈市板付遗址发现了绳纹时代后期的水田遗址，甚至四国也有类似发现。学者们根据花粉分析和C^{14}测定，把水稻在日本“安家落户”的上限，

---

① [日] 梅棹忠夫：《日本文明的77把钥匙》，创元社1992年版，第30页。

② 参见孙光圻：《中日水稻之路的航海学辨析》，中国中日关系史学研究会编《中日关系史国际学术讨论会论文集》，第79—81页。

划定在距今3200年到3100年前。[1]

水稻栽培技术的传入促使日本农耕文化发生了新的飞跃，充足的粮食生产使定居生活成为可能。稻米富含植物性蛋白、维生素和矿物质，加之较高的热卡含量使其足以取代杂食多种野生食物的效用。所以，一经传入就结束了日本人采集经济生活方式，在日本文明史上掀起了农业生产的革命性变革。在弥生时代短暂600年中，水稻生产技术从西日本向东扩展，其后又渐渐北上，成为日本人经济生活的主要支柱。金属器具由中国传入后，生产工具改良促使耕作技术由粗放转向精细，种植规模也在不断扩大。前述福冈县板付水田遗址中，就发现了较为系统的灌溉水渠和供排灌使用的水田畦畔；稍晚的静冈县登吕遗址还发掘出面积约为7万平方米的水田遗址，还有长达700多米的渠道和调控水量的过水道与霸堰。到了公元3世纪前期，出使日本列岛的曹魏政权的使节已经不再把当地生产水稻视为新奇，在《魏志·倭人传》里，记载了邪马台国“种禾稻、苎麻、蚕桑、缉绩，出细苎，缣棉”，可见稻谷生产已经是粮食生产的主体。到了8世纪，今天的日本除北海道外(据考证，北海道的水稻栽培技术始于1000年前)，均有稻谷生产，以水稻为核心的农耕文化终于成为日本文明的基础之一。

水稻传入日本以后，中国的金属器具以及与之关联的冶炼锻造技术也传入了日本。金属文化的到来，给长期使用石器的日本社会以划时代的影响。一般说来，在所有文明古国的金属锻冶史上，青铜器的生产都大大早于铁器的生产。以中国为例，铁器的出现晚于青铜器1000多年。但由于日本是通过接触大陆文明直接引进金属器和金属生产技术，铁器反而稍早于铜器，于弥生时代

① 中村统：《探讨水稻种植的起源》，《考古学参考资料》第3—4辑，文物出版社1980年版。

前期由大陆输入日本。不过，人们通常笼统地讲，“水稻耕作、青铜器和铁器同时应用。由大陆渡来人传播的弥生文化取代了当地原住民的绳纹时期的以狩猎、渔捞、采集植物和土器制作为主的绳纹文化。”①

由于铁器易生锈，不便保存，损坏的铁器又需要重新熔铸，使渡来人在日本重新铸造铁器的技艺传播开来。考古发掘中的铁制武器和工具虽然不多见，但冶炼铁器的遗址却大量残留下来，仅福冈一县，就有冶铁遗址60多处，足见当时使用铁制兵器和工具的数量是相当惊人的。此后，从大陆移民那里间接接受了金属冶炼技术的日本工匠，又很快掌握了铜器制造技术。尤其是在与大陆文明频频接触的北九州地区，不仅留下了大量铜镜、铜剑、铜矛、铜戈和铜铎，还陆续发掘出许多冶炼遗址和模具。社会发展要求迅速普及先进的武器和生产工具，促使金属制造技术从西日本向近畿地区迅速传播，及至3世纪，形成了九州北部和近畿两个生产中心，并越过近畿向东北推进。今天的考古发掘证明，各地出现了许多专门仿制中国金属工具，制造武器和农业生产用具的人员，“日本吕登和爱知县瓜乡等地的遗址中，发掘出当时木工使用铁制工具的痕迹就是这一过程的极好的说明。”②

从用途上讲，铁器因其坚硬和锋利，大多用于农业生产和兵器制造；而铸造器型相对容易的铜器，尽管早期也曾有短期的铜剑生产，但更多地是用做铜镜、铜铃、铜铎等日常生活和宗教祭祀器具的方面。铜镜在古代日本既是日常生活用品，更作为礼器和祭器使用。在早期的交通往来中，中国朝廷常常将其作为中央政权对周边地区朝贡的赏赐物品。据史料记载，曹魏政权曾对邪

① 山中顺雅著，曹章祺译：《日本古代一千五百年史》，中国社会科学出版社1994年版，第39页。

② [日]石母田正、松岛荣一著：《日本史概说》，中译本，第9页。

马台国赐铜镜百面，而更多的汉镜流入日本则未见诸史料。迄今发掘的大量铜镜，许多是在中国生产后输入日本的“舶载镜”。例如，西汉“日光镜”、“百乳镜”、“四璃镜”、“清白镜”，东汉的“规矩镜”；同时，也有中国工匠在日本制造的“三角缘神兽镜”等“仿制镜”。[①] 近几年，日本先后出土了更多的铜镜。如1993年的“青龙三年的铭文镜”、1998年在奈良天理市出土的“三角缘神兽镜”，把出土的古坟时期的铜镜总数增加到3756面（其中“三角缘神兽镜”为470余面）。同样，铜铎等金属器具的应用也十分普遍。

水稻和金属技术相继传入，揭开了日本文明史上新的一页。这一变化标志着原生的绳纹文化的终结和大规模吸收外来文明的弥生文化时期的开始。在公元前3世纪弥生文化形成，到公元后6世纪末的近千年中，日本社会发生了翻天覆地的变化。农耕村落迅速形成，以血缘家族为中心的氏族社会组织取代了原始群居的落后状态，生产力极大发展，出现了农业和手工业的分工。技术进步使剩余产品成为可能，阶级分化开始了，整个列岛上布满了“分为百余国”的奴隶制政权，并逐步走向大和朝廷主宰下的统一国家。从文明发展角度来看，水稻生产与金属器制造技术如同古代日本民族坚实的双脚，使其踏上了建设封建文明的进程。

在这一过程中，大陆文明的影响以及日本民族努力吸取先进文化的求知热望具有决定性意义。首先，由具有专门技能的“渡来人”——来自大陆的农业生产者和工匠们，发挥了不可替代的作用。他们的活动，成为结束日本原始经济生活，促进技术文明历史前进的推动力量。从另一方面来看，渴求先进技术的日本工匠在接受大陆文明传播中，发挥了异乎寻常的能力，并由此养成

① 参见王仲殊：《关于三角缘神兽镜的问题》，引自《中日文化交流史论文集》，人民出版社1982年版。

了善于学习、模仿外来先进文明的日本民族性格。

二、儒学文明东渐及其影响

中国儒家经典是经朝鲜半岛传入日本的。成书于公元720年的日本第一部正史《日本书纪》曾这样记载：在应神天皇十五年八月，朝鲜半岛的百济国王派遣一个名为阿直岐的人，送来两匹良马。阿直岐能读中国经典，于是太子菟道稚郎子便拜他为师。应神天皇曾问阿直岐："还有没有比你高明的博士？"阿直岐回答说："有个叫王仁的，很高明。"应神天皇随即派人去百济邀请王仁。应神天皇十六年（公元405年？）二月，王仁来日。太子菟道稚郎子又拜王仁为师，学习中国典籍。成书于公元712年的日本第一部历史和文学著作《古事记》，更具体地说王仁带来了《论语》10卷和《千字文》1卷。《记》、《纪》的上述传说，是有关中国儒家经典和汉字传入日本的最早记载。

5世纪后儒学已传入日本这一史实，还能从保存至今的、被认为写于5世纪的日本文章中得到印证。转录于中国正史《宋书·倭国传》中的倭王武（一般认为是雄略天皇）的上表文，是在478年（宋顺帝开明二年）呈给宋顺帝的。其中的"王道融泰"、"帝德覆载"、"臣虽下愚"、"以劝忠节"等语句，颇有儒家味道。但是，该文恐非日本人的作品，而是流寓日本的汉人所书。此外，从江田船山古坟出土的大刀铭文上，亦有"长寿子孙注得其恩"的字样，显系儒家思想。

在5世纪前后，曾出现中国移民迁居日本的高潮。[①]这些移民有的是经朝鲜半岛到日本的，有的则可能从中国南方直接到达日

① 吴杰：《从〈日本书纪〉看中国侨人的记载》，收入《日本史论文集》，三联书店1982年版，第139－144页。

本。在5世纪的中国移民高潮中，儒家典籍与思想肯定随之东渡了。

日本人系统学习中国儒家典籍及其思想，则是6世纪的事。据《日本书纪》记载，513年（继体天皇七年）百济国王派遣名叫段杨尔的五经博士来到日本。此后的516年（继体天皇十年），百济又派五经博士高安茂替换段杨尔。此后，百济似乎继续以轮换办法向日本派遣五经博士。555年（钦明天皇十五年），百济派五经博士王柳贵来日本替换马丁安，同时还派来易博士、历博士、医博士、采药师数人。因为轮换来日的五经博士，每次仅有一人，看来不可能广设教席。或许仅在天皇宫廷内，对极少数皇室成员和贵族，以个人传授方式进行讲解吧？儒学在日本较为广泛的传播，大约是7、8世纪以后的事。其传播状况及其方式，将在下节中详述。

儒学在5、6世纪虽已传入日本，但对古代日本的影响并不广泛。然而，在进入7世纪后，儒学的影响却日渐扩大。出现这种状况，是因为当时的日本发生了全面而重大的社会变革。变革前在日本已传播有年的儒学，构成了这一社会变革的理论背景，导引了变革的方向。而社会变革的理论需要，又扩大了儒学的影响，加速了儒学的传播。

儒学对古代日本的影响首先表现在政治方面，其最主要的影响是为日本古代天皇制国家的形成和发展提供了政治理念。

在6世纪后半期，日本的以氏姓贵族为统治者的社会体制已面临严重危机。6世纪末和7世纪初，东亚国际形势也发生变化。在朝鲜半岛，逐渐崛起的新罗攻占日本在朝鲜半岛南部的侵略据点任那，迫使日本退出朝鲜半岛。589年隋统一中国。618年，唐灭隋建立繁荣的封建帝国，日本又面临一个比新罗更为强大的邻国。在这种情况下，日本若要避免在内部争斗和积贫积弱中灭亡的命运，就不得不向社会变革寻求生路，不得不学习先进邻国的

文明。日本首先要废除天皇通过氏姓贵族间接统治国土与人民的旧体制，而实行隋唐帝国那样的中央集权制度。业已传入日本的中国儒学的“天命”观，以及“王土王民”、“德治”、“仁政”思想恰好符合了当时社会变革的理论需要。

最早试图进行改革的是圣德太子。他在603—604年间，推行了所谓的“推古朝改革”。圣德太子年轻时曾“习内教（即佛教）于高丽僧惠慈，学外典（即儒家经典）于博士觉哿，而悉达矣”。[1] 603年12月，圣德太子制定《冠位十二阶》。显示官吏位阶高下的十二阶冠位的名称，即是以儒家德目“德、仁、礼、信、义、智”命名的（每个德目分大小两阶，如大德、小德等）。604年4月，圣德太子又公布了亲自制定的《十七条宪法》。《十七条宪法》虽只是对官吏的道德训诫，但它表明了圣德太子推行改革的指导思想。其第12条说：“国非二君，民无二主，率土兆民，以王为主。”这显然来源于《诗经》的“溥天之下，莫非王土。率土之滨，莫非王臣”和《孟子》的“天无双日，民无二主”，表明圣德太子试图依照儒家“王土王民”的思想，实现天皇的最高土地所有权和天皇为中心的中央集权政治制度。《十七条宪法》还规定了新社会秩序的“君、臣、民”关系准则，如“君言臣承”（第3条）、“忠于君”和“仁于民”（第6条）。其具体要求是“以礼为本”（第4条）、“明辨诉讼”（第5条）、“背私向公”（第15条）、“使民以时”（第15条）等。[2] 其中既表现了中国儒家“德治”、“仁政”思想，又表现了法家的“法治”思想。圣德太子的改革，虽因种种原因未取得预期效果，但儒家的政治理念的影响却日渐扩大。

圣德太子的理想，在提出《十七条宪法》后400余年的“大

① 《日本书纪》推古天皇元年条。

② 《十七条宪法》全文见《日本书纪》推古天皇12年条。

化革新”中才变为社会现实。大化革新是日本古代最重大的变革。大化革新的主要推动者中臣镰足和中大兄皇子，都深受儒家思想影响。他们拜留学唐朝的南渊请安为师，学习“周孔之教”。[①] 中臣镰足还经常参加僧旻的《周易》讲座。《周易》的“变易”思想，肯定激励了中臣镰足实行变革的决心。645年6月14日，中大兄皇子和中臣镰足经周密策划，发动宫廷政变，消灭了以苏我入鹿父子为首的旧势力。然后推举轻皇子即位为孝德天皇，中大兄皇子被宣布为皇太子，中臣镰足为内臣，并任命高向玄理和僧旻为国博士，建立革新政权。新政权成立伊始，刚上台的孝德天皇便召集群臣向天神地祇盟誓，誓词说：“皇天假手于我，诛殄暴逆。今共沥心血，而自今以后，君无二政，臣无二朝。”[②] 天皇说自己代行天命，消灭了苏我氏等反改革派，这表现了中国儒家的天命观。

自此以后，不仅天皇诏勅和法律条文中将天皇说成是受命于“天”的“天子”的例证不胜枚举，就是8世纪中期编成的日本第一部汉诗集《怀风藻》的序言，也称天智天皇是“受命”之君。[③] 这表明当时的日本人普遍地接受了中国儒学的天命观，中国儒学的天命观成了支持日本古代天皇制集权国家之权威性的根本政治理念。在中国儒学中，天命观是与“德”相联系的，认为“天命”的得失取决于最高统治者“德”之有无，对统治者提出了道德要求。孔子就认为，政治过程就是道德上由己及人的过程，即所谓“其身正，不令而行；其身不正，有令不行”（《论语·子路》）。7世纪以后的日本统治者也引进了“德”这一新的政治价值

① 《日本书纪》皇极天皇3年条。

② 《日本书纪》孝德天皇即位前纪。

③ 《日本古典文学大系　69　怀风藻·文华秀丽集·本朝文粹》，岩波书店1978年版，第58页。

基准。孝德天皇在建立大化革新政权的第二年3月，便诏令中央与地方群臣，“凡将治者，若君如臣，先当正己，而后正他。如不自正，何能正人。”[1] 中国儒家所提倡的“仁政”也逐渐被日本统治者视为“德治”的主要内容，作为“仁政”表现的“节用爱人”、“轻徭薄敛”的主张，在日本统治者中产生了相当的影响。孝德天皇曾处罚一些地方官僚，其主要罪名是“于百姓中，每户求索。仍悔还物，而不尽与”。[2] 此后的元明女帝（707—715年在位）曾说：“为政之道，以礼为先。”她还依据“为民制产”的思想，诏令各地方官应“抚导百姓，功课农桑”，而不可“身在公庭，心顾私门，妨夺农业，侵蚌万民”。[3] 当时的日本统治者还接受了中国儒学中与天命观相联系的“祥瑞”思想。650年（大化六年）2月，有人捉到一只稀有的白雉并把它献给孝德天皇。一些大臣奉贺说：“陛下以清平之德，治天下之敌，爰有白雉自西方出。”孝德天皇也洋洋自得地下诏：“圣王出世，治天下时，天则应之，示其祥瑞……自古迄今，祥瑞时见，以应有德。”[4] 俨然以“天命”所归的“有德”之君而自居，并下令将年号改为“白雉”。此后，日本天皇以“祥瑞”或“灾异”为由而改元的事例，便不可胜数。祭祀孔子的“释奠”仪式进入宫廷，则最形象地表现了日本古代天皇制国家政治与儒学的不可分割关系。自701年（大宝元年）起，日本开始举行“释奠”仪式。720年（养老四年），装备了所需祭器。唐朝奉孔子为“文宣王”，768年日本亦“敕号”孔子为“文宣王”。直至12世纪，宫廷中都按期举行“释奠”仪式。

儒学对古代日本的影响还表现在道德方面。在中国儒家的道

---

① 《日本书纪》孝德天皇 大化2年条。

② 同上。

③ 《续日本纪》元明天皇 庆云4年条、灵龟元年条。

④ 《日本书纪》孝德天皇 白雉元年条。

德观念和原则传入日本以前，日本固有的道德观念仍处于相当原始的状态。那时有“恶秽”和“罪秽”的说法，表明道德上的“恶”和法律上的“罪”与感觉上的污秽尚未分化。此外，还有以“清”、“明”表示心地“善良”，以“黑心”表示心地“不善”的说法。这些都表明古代日本人抽象道德观念的不发达。例如，在中国儒家经典传入日本之前，日本人虽存在亲子间的自然亲情，但没有“孝”这一道德观念。日语汉字“孝”，只有音读而没有训读，即是明证。它表明“孝”这一道德观念是由中国传入的，在此之前日本并无相当“孝”之意义的固有语言和由此表述的道德观念。这种情况在《古事记》和《日本书纪》所记载的神话、传说中也有所反映。我们通观《古事记》上卷和中卷，几乎看不到表现孝道的事实，反倒有许多体现“不孝”的神话、传说。例如，生产了日本国土和诸神的伊邪那岐神，最后生了3个贵子，即洗左眼化成的天照大神、洗右眼化成的月读命和洗鼻子化成的速须佐之男命。伊邪那岐命令他们分别去统治高天原、夜之国和海洋。速须佐之男命不仅不从父令，哭闹不止，还闹得种种灾祸降生。另如，速须佐之男命的女儿须势理比卖也屡次欺骗父亲，保护丈夫大国主神。神武天皇庶子当艺志美美命，在其父死后不但娶相当其母的神武皇后伊须乞余理比卖为妻，还要杀死3个异母弟。然而，在8世纪以后，日本统治者开始倡导“孝”道，“孝”这一道德观念逐渐被日本人接受并奉行。701年制定的《大宝律令》和718年制定的《养老律令》，都有劝奖官吏和一般民众奉行“孝”道的条文，如“孝子”“顺孙”及同户籍者受奖励并免除课役等。此外，还有惩戒“不孝”的规定，如有所谓“八虐”的不得赦免的8种重罪，其中便有“不孝”。日本统治者在其行政活动中，也确曾执行律令的上述有关规定。714年（和铜七年）11月，元明天皇就曾表彰奉行孝道的三个平民大倭忌寸果安、奈良许知麻吕、四比信纱，并免除其课役。其事迹是“果安孝养父母，友于兄弟，若

有人病饥，自赍私粮，巡加看养……”[1]孝谦天皇在位期间（749—758年），对“孝”道的提倡似乎达到高潮。757年4月，孝谦天皇下诏称“治民安国必以孝理，百行之本莫先于兹。宜令天下家藏孝经一本……”[2]就这样，从中国传入的“孝”这一道德观念，逐渐影响至日本人的行为层次，成为他们的道德行为规范。此外，“忠”、“信”等儒家的道德观念也逐渐成为日本人公认的道德观念。当时的日本人还开始讨论“忠”、“孝”关系等伦理学问题。可以说，儒家的道德观念传入日本并被日本人接受，提升了日本人道德文明的水准。

日本古代的法律（如《大宝律令》、《养老律令》）是仿照中国的唐朝律令制定的。唐律已是儒家化的法律，它“一准于礼”，“以礼入法”，既混道德于法律，又使法律以执行道德为己任，充分反映了中国古代法律体系的儒家化（道德化）的特色。日本的“律令”仿照唐朝律令，自然也是儒家化的法律。日本的“律令”继承了唐朝律令中具有儒家色彩的大部分条目，如“留养”和“以官当刑”的规定等。有的则稍作变动，如将唐律的“十恶”改称“八虐”，把“八议”改成“六议”等。从8世纪初直至平安时代后期（10世纪末）的300余年间，具有浓厚儒家色彩的“律令”作为公法，一直是日本社会惟一的权威性法律规范。

中国儒家重视文学的道德教化功能，并以文学为政治工具的实用主义文学观，以及以文学“劝善惩恶”的主张，也对日本古代文学发生重大影响。

日本古代的历史著作，如《古事记》（712年）和官修的“六国史”即《日本书纪》（720年）、《续日本书纪》（797年）、《日本后纪》（840年）、《续日本后纪》（869年）、《日本文德天皇实录》

① 《续日本纪》元明天皇 和铜7年条。

② 《续日本纪》孝谦天皇 天平宝字元年条。

(879年)、《日本三代实录》(901年)，都接受了中国儒学的鉴戒史观，以历史为治者鉴戒，将伦理道德作为历史评价的重要基准。

可以说，中国儒学传入日本后，对日本社会的各个领域都发生了显而易见的影响。

三、早期儒学的传播体系与儒学教育

从5世纪传入日本直至平安时代末期（12世纪末）的日本儒学，可视为日本的早期儒学。自7世纪初的大化革新直至12世纪后期，日本一直存在着较完整的学校系统。在中央有设在京城的大学寮，地方有国学（当时日本的地方最高行政单位称“国”），此外还有大学寮别曹和私学。这些学校既是培养官僚的教育机构，又是日本早期儒学的传播体系。这是因为，无论哪种类型的学校，其教学的主要内容都是儒家经典。

大学寮是日本古代的国家级学校，也是日本古代学校的典型。大学寮的建立较国学为早。但它始建于何时，当时的具体状况如何，因史料有限已难于详述。一般认为，大学寮可能始建于飞鳥时代的天智天皇（662－671年在位）时。《日本书纪》天智天皇十年（671年）正月条有百济人鬼室集斯任“学职头”的记载。一些学者认为“学职头”就是以后的“大学头”（大学寮的长官）。在8世纪中期编成的日本第一部汉诗集《怀风藻》的序文也说，在天智天皇时“建庠序”。这里所说的“庠序”也可能指大学寮。在《日本书纪》的记载中初见大学寮的名称，则是在稍晚的天武天皇四年（675年）条。

在日本形成从中央到地方的学校系统，恐怕是更晚些的8世纪奈良时代的事。8世纪制定的《大宝律令》和《养老律令》中，都有“学令”。“学令”对大学寮和国学的机构设置、教学内容和考核方法等作了明确规定。一些日本学者认为《大宝律令》和

《养老律令》的“学令”，不过是模仿中国唐代的永徽令和开元三年令的相应内容。当然，模仿中也有取舍。

日本的大学寮相当于唐制的国子监。唐国子监下属的学校有国子、太学、四门、律、书、算6学。其中的国子、太学、四门3学专门教授儒学。国子监的长官叫祭酒，6学教官26人，学生定员2210人。日本的大学寮实际是唐制6学的缩小和统一。大学寮属式部省，长官称大学头。大学寮最初仅设明经道（儒学科）和算道（数学科）。大学寮教官9人。其中明经道有博士1人，助教2人，另有音博士（教授汉籍读音）2人，书博士（教授汉字书法）2人；算道设算博士2人。学习儒学的明经道学生最多，定员400人。算道学生定员仅30人。8世纪中期虽又增设文章道（教习诗文、史籍）和明法道（教习法律），新置文章博士和律学博士，但学生定员不过各为20人与10人。大学寮中，仍以习儒学的明经道学生居多。若从学校规模和教官、学生定员看，日本的大学寮要比唐代6学小得多。然而，若从专习儒学的学生所占比例看，日本大学寮却比唐6学高得多。日本的大学寮原则上不接纳庶民入学，较之唐的6学，具有更明显的贵族学校性质。只有5位以上贵族的子孙、东西史部（世代以文书为职业的家族）和8位以上官吏的儿子以及国学的毕业生，才可进入大学寮。而唐的四门、律、书、算学却是对庶民开放的。进入大学寮无须考试，人学年龄为13岁以上、16岁以下。

国学设立较大学寮为晚。据《养老律令》规定，每国设一所国学，置国博士1人为教官。国学的学生定员因国而异，大国50人，上国40人，中国30人，下国20人。学生须是地方官吏子弟。定员不足时，才允许庶民子弟人学。学制9年。毕业后成为地方官员，或进人大学寮继续学习。

大学寮别曹最初是皇族或贵族的私人教育机构，收留大学寮学生住宿，或为皇族、贵族子弟进入大学寮作学前教育，以后渐

被公认为大学寮的附属机构。著名的有皇族的奖学院、藤原氏的劝学院、桂氏的学官院等。

私学情况则较复杂。有称为“村邑小学”的地方初级识字学校；也有著名学者开办的以学习汉诗文与中国史籍为主的私塾，其中以菅原氏的私塾规模最大，在著名学者菅原道真任塾主时，“门徒数百，充满朝野”；还有空海等名僧设立的佛学私塾，如综艺种智院等。这三类私学中，从数目看，以第二类进行广义儒学教育的私塾居多数。

古代学校中的儒学教育，在奈良、平安时代的几百年间，已有数以万计的日本青年在上述各类学校中诵读儒学经典，从而传播了儒学。

日本大学寮的教科书与唐制相近。明经道的教科书都是儒家经典，而且必须使用规定的注释。依“学令”规定，教科书有“九经”，即《周易》用郑玄和王弼注，《尚书》用孔安国和郑玄注，《周礼》、《仪礼》、《礼记》、《毛诗》用郑玄注，《春秋左氏传》用服虔和杜预注，《孝经》用孔安国和郑玄注，《论语》用郑玄和何晏注。与唐制比较，所用教科书少了《老子》、《春秋公羊传》和《春秋谷梁传》。九经之中，日本大学寮又以《孝经》和《论语》为必修，另可选修其他 2 种、3 种或 5 种经典。唐制则还以《老子》为必修经典之一。相形之下，日本大学寮较唐的国子监更注重儒学传授。

教授经典的方法是先“素读”，后“讲义”。这与唐制稍有不同，唐无“素读”。“素读”就是用汉音诵读经典原文，对于初识汉语汉字的日本学生来说，这是不可缺少的步骤。“讲义”则是以法定注释解说经文。学生考试有“旬试”、“岁试”和毕业考试。考试内容是背诵经典和依注释讲解经文。不及格者要挨教鞭，以为惩罚。

大学寮和国学之所以将儒家典籍作为教科书，不惟是模仿唐

制，还因为大学寮和国学的主要任务是培养天皇制国家所需的行政与技术官僚。如上节所述，古代天皇制国家是以“天命”观、“王土王民”、“德治”、“仁政”等儒家思想作为政治理念的，而且官僚们若不熟读五经和《论语》等就无法起草诏敕或作奏状，所以，大学寮和国学在培养未来的官僚时，当然要以儒家典籍作为主要教学内容。大学寮明经道、文章道和明法道的学生经毕业考试合格后，即由大学寮申报太政官。这些大学寮的毕业生被称为“举人”。由地方推荐来的国学毕业生则被称为“贡人”。“举人”与“贡人”一起在式部省接受任官考试。考试分 4 科（秀才、明经、进士、明法）进行。合格者依成绩高下授不同官职。惟独算道和书道的学生，毕业考试合格即可任官。然而，各科考试入选者所授官位并不高，如秀才科考试优秀者仅授官正 8 位上，与 5 位以上贵族之子可由荫庇授从 8 位上官位，相差无几。因而大学寮和国学不过是中级行政与技术官僚的养成所。

平安时代（794—1192 年）前期即 9 世纪，是所谓“唐风文化”的全盛期，平安时代前期的日本文化各领域无不渲染着唐文化的风采。在这样的文化氛围中，已具规模的大学寮也进人它的最盛期，大学寮的新址就建在皇宫南大门的最近处。其建筑规模之大远在各官衙之上。不仅有本寮和孔庙，明经、文章、明法、算 4 道，还各有自己的学堂。桓武天皇（782—805 年在位）曾下诏说：“王者以教学为先。”他下令增加大学生定员，把作为大学寮财源的劝学田由 20 町增加到 120 町。平城天皇和淳和天皇也下令督劝亲王和贵族子弟到大学寮学习经史。

然而，在一片升平景象下，已潜伏着危机。如上所述，儒学流行和大学寮、国学的兴盛，是由于适应了中央集权政治的需要，即政治力量的扶持与提倡是日本早期儒学兴起的主要原因和首要特征。而在 9 世纪后半期，中央集权政治制度日趋瓦解了。藤原氏等大贵族和佛教大寺院不断侵吞公田，使班田制难于实施。外

戚藤原氏的专政使天皇集权的官僚制度也遭到破坏。中央集权制度的衰落使日本儒学丧失了对它的社会需要和支持它的政治力量，成为日本早期儒学走向衰落的主要原因。而大学寮明经道地位的下降、教官世袭化、考试制度的废弛等，则是日本早期儒学教育体系逐渐衰落的表征。大学寮明经道曾是奈良、平安时代儒学传授的最主要场所。然而，在8世纪中期设置文章道后，情况逐渐发生变化。平安时代前期（9世纪），写作汉诗蔚为风潮。加之，文章道的毕业生更易授官。于是，大学寮学生们的兴趣逐渐转向文章道。文章道的学生经常满员，而明经道的生源往往不足。文章博士的地位也逐渐提高。原为正7位下，821年提高至从5位下，超过了明经博士（正6位下）。明经道生源减少，缩小了儒学传播的范围。10世纪末以后，由于大学寮教官世袭化，儒学进而萎缩为有数的博士学官的"家业"。以明经道的清原、中原两家为例，直至12世纪末，中原家有23人，清原家有13人先后成为明经道教官。儒学似乎已被视如手工匠人世代相传的技艺。

日本早期儒学的衰落，还有其内在原因，即与其自身的弱点有关。从"学令"规定的大学寮教科书及其注释的书目，便可得知当时在日本传播的是训诂性质的汉唐经学。汉唐经学由于其烦琐支离的笺注主义和固守师法、家法的弊病，在中国已逐渐丧失思想上的创造力与吸引力。日本早期儒学所吸收的既然主要是汉唐经学，自然亦难于摆脱其母国儒学的弊陋。加之，日本人必须阅读以异国文字汉字写成的儒家经典，因而他们更为注重章句解读而忽视义理。这样就使得汉唐经学的弊陋，在日本比在母国更形严重。我们从前述的大学寮教授儒家经典重背诵与死守注释的教学方式和考核方法，便能窥知其一二。10世纪以后，大学寮教官的世袭化，又造成了与中国"累世经学"类似的世袭学问。这些日本早期儒学的负载者，将师法家传视为换取秩禄的手段，对创造性理解与发展儒学思想并无兴致。日本早期儒学，在思想上

多系中国儒学的照搬与模仿，很少创新与发展，尚未使日本儒学表现出更为符合日本社会文化风土的特性，未能沉潜于日本文明的深层。这可以说是日本早期儒学的第二个特征，也是其走向衰落的原因之一。

从日本早期儒学影响的范围与层次来看，我们对其影响不可估价太高。在当时的日本，灿烂唐文化的受惠者主要是生活于京城的皇室、贵族和各地的官僚阶层。就奈良时代(710—794年)看，当时日本的总人口约为600万，京城奈良的人口不过20万，而其中能够阅读汉文、接受儒学典籍教育的，据推测不过数万人，这在日本总人口中只是少数。也就是说儒学思想尚未影响及金字塔式的日本社会的底层。加之，儒学思想对日本人来说，毕竟是一种外来文明的成果，它要转化为日本民族的心理，也需要持久而连续的积淀过程。日本早期儒学在未及积淀为日本民族心理时，就因丧失了它的政治上的扶持者而失去了存在的依据。如同植物生长，扎根未深，其生命力便不会旺盛，日本早期儒学走向衰落也就不足为怪了。

四、佛教文明的传入与土著信仰的收容

公元6世纪，佛教作为大陆文明的载体经过朝鲜半岛传入日本。这种在当时被视为“蕃神”的外来宗教立即同原有“国神”信仰体系发生交汇，并在碰撞与融合中扎根到古代日本文化土壤之中。

佛教发源于古印度，两汉之际传入中国以后，经过魏晋、南北朝时代与汉民族文化逐步融合的过程，形成了以大乘思想为主的汉译经典体系。这一独具特色的汉地佛教很快传播到朝鲜半岛，在高句丽和新罗、百济等国家普及开来。随着日本列岛同朝鲜半岛间交通往来的扩大，佛教自然而然地流传到日本。但是，由于

久远的历史淹没了当时的准确记载，今天对佛教何时传入日本，却有“公传”与“私传”两种截然不同的说法。

在8世纪成书的《日本书纪》卷19中，佛教最初流布日本的记录为：钦明天皇十三年（公元552年）“冬十月，百济圣明王遣西部姬氏达率怒俐斯致契等献释迦佛金铜像一躯，幡盖若干，经论若干卷”。鉴于《日本书纪》的官修正史地位，以及是文对佛教传入后，钦明朝君臣对是否崇奉佛法的争论的详细记载，日本学术界一般是将“公传”看作佛教文明登陆列岛之始。然而，在同样成书于8世纪的《元兴寺伽蓝缘起》则记载为：“大倭国佛法，创自斯归岛宫治天下天国案春岐广庭天皇（按，即钦明天皇）御世，苏我大臣稻目许宿祢仕奉时，治天下七年岁次戊午十二月来，百济国圣明王时，太子像并灌佛之器一具及说佛起书卷一箧度而言……”把佛教传入日本的年代放在公元538年。此外，具有很高史料价值的《上宫圣德法王帝说》中，也有相类似的记载。[①] 这样一来，“公传”时间出现了两种对立的记录，但目前学术界中认为“公传”始于538年的看法居于主流地位。

与“公传”相对立的“私传”记载见于《扶桑略记》中转引的《法华验记》，据说“第二十七代继体天皇即位十六年壬寅，大唐汉人案部（或为部民制度下专事马具制造的“鞍部”——引者）村主司马达止（一作“司马达等”），此年春二月入朝，即结草堂于大和国高市郡坂田原，安置本尊，皈依礼拜。举世皆云：是大唐神之出缘起。隐者见此文，钦明以前，唐人持来佛像，然而非流布也”。继体天皇十六年，是为公历522年。可见，早在官方传播佛教之前，已经有中国移民将佛像带入日本，发生自行礼拜的活动。如果考虑文化传播的多样性，佛教由民间渠道进入日本的“私传说”，似乎更为可信。

① 参见杨曾文：《日本佛教史》第1章，浙江人民出版社1995年版。

佛教传来在日本统治集团中引起了强烈震荡。对于处在氏族制血缘关系尚不发达的奴隶制社会中的日本，接受佛教就意味着引进来自大陆的先进意识形态。因为，“是法于诸法中最为殊胜，难解难入，周公孔子尚不能知。此法能生无量无边福德果报，乃至成辩无上菩提，譬如人怀随意宝，逐所须用尽依情”。[1] 信奉无边法力的佛教的好处几乎是显而易见的。然而，接受外来宗教无疑是对自身信仰的神灵的某种否定，带有摧垮旧有统治体系的危险性。于是，在主持国政的权力核心形成了支持佛教流布的与反对接受“异域神”的两派。主管外交并统帅移民部落的大伴氏(大伴金村)、苏我氏（苏我稻目）因较多了解大陆文化，政治上更为开明，力主崇拜来自大陆的佛教；而主管祭祀的中臣氏和执掌军事、刑狱的物部氏则坚持祭祀“天地社稷百八十神”，认为放弃对本土神祇的供奉是大逆不道的举措。于是朝廷里崇佛排佛意见相左，苏我稻目主张：“西蕃诸国一皆礼之，丰秋日本岂独背也！”而物部大臣尾舆则反对说：“我国家之王天下者，恒以天地社稷百八十神，春夏秋冬祭拜为事。方今改拜蕃神，恐致国神之怒。”各执一端的意见令天皇十分惶惑，于是决定对崇佛一派“试令礼拜”。苏我氏将佛像迎至家中，依汉人做法建立向原寺，礼拜修行。结果，不巧国内瘟疫流行，疾病致使多人死亡。排佛一派抓住口实，复奏钦明天皇：“昔日不须臣计，致斯病死……宜早投弃，勤求后福！”[2] 天皇准奏，焚毁佛寺，将佛像投入江中。

然而，佛教毕竟是来自大陆的信仰体系。日本同大陆间巨大的文化差距和佛教本身带有的丰富精神内涵与作为先进文明载体的物质外延，对于蒙昧初开的古代日本民族具有不可抗拒的诱惑力量。随着时间推移，皇室和贵族中信仰佛教者渐渐增多。苏我

---

① 《日本书纪》卷19。

② 同上书，卷20。

稻目死后，其子马子礼佛更甚，于敏达天皇十四年（585 年）供奉百济进献的佛像。不料，瘟疫再起，中臣、物部氏族认定是“疾疫流行，国民可绝，岂非专由苏我臣之兴行佛法也欤”。[①] 于是捣毁苏我马子建造的佛塔，烧毁佛殿、寺院，甚至关押高丽移民子女出家的尼姑，极力要灭掉佛教。对于崇拜一派来说，与排佛势力的争论已经因父辈的积怨和自身受到的压抑成为世仇，非武力解决不足以铲平异己，只能用铁血手段为佛教传播开路了。

就在崇佛排佛的两大势力水火不相容的对立中，用明天皇去世了。不同政治集团在皇位继承上的权力斗争立即同宗教对立纠葛在一起。苏我马子决定诉诸武力，联合泊濑皇子、竹田皇子、厩户皇子（即后来的圣德太子）率军队诛杀了物部家族。从此，排佛势力一蹶不振，崇信佛教的力量占据了朝政的中心。

将大权独揽到自己手中的苏我马子得胜以后，变得骄横暴戾，甚至于 592 年派人杀死嫉恨自己的崇峻天皇，另立外甥女炊屋姬为天皇，称推古天皇。由于女帝柔弱寡断，就敕命立厩户皇子为太子佐政，并“录摄政，以万机悉委”，担当起官吏国家的全权使命。从此，厩户皇子号称圣德太子，开始了后世史家称颂的“推古朝改革”。

圣德太子自幼信奉佛法，笃敬三宝。早在兴兵灭敌之时，就曾向佛许下宏愿，祈祷胜利。苏我马子也立下誓言：“凡诸天王、大神王等助为于我，使获利益，愿当奉为诸天与大神王，起立寺塔，流通三宝！”[②] 太子摄行政事后，立即兑现诺言，在摄津修建四天王寺，还把俘虏的物部氏奴隶中的一半判为寺院的“寺奴”。同时，虔诚信佛的苏我马子也为还愿，在飞鸟（奈良一带）修筑法兴寺（即后来的飞鸟寺）。就这样，佛教在统治集团上层的扶植

---

① 《日本书纪》卷 20。

② 同上书，卷 21。

下站稳了脚跟，迅速深入到日本社会当中。

对佛教的崇排之争，以佛教的胜利告终。但并不意味着原生宗教的失败，相反，代表着先进文化的佛教传播开来后，极大地促进了早期神道的发展。首先，为了与佛教相区别，就产生了给原生的民族宗教正式命名的迫切需要。结果，以祭祀天神地祇和祖灵崇拜的"国神"被命名为"神道"。在《日本书纪》中追溯前朝历代天皇的时候，有用明天皇"信佛法，尊神道"，而孝德天皇则"尊佛法，轻神道"。

其次，佛教的传入，推动原始宗教朝着教义完备的方向发展。一般地说，完整意义上的宗教应当具备神圣偶像、教义理念、仪规制度等要素。但直至佛教传入，神道的前身仍旧是一种比较原始和朴素的信仰形态。尽管对日月天地、山川草木、风雨雷电、祖先乃至动物的泛神崇拜，在5世纪大和朝廷完成统一的同时已经渐渐归并到身兼最高祭司的大王，也就是后来的天皇手中，但仍旧带有早期信仰的印记。例如，祭祀的场所并未完全脱离原始宗教的磐座，祈祷丰产、国家安泰的活动与祭祀天照大神为首的神祇们的活动混杂在一起，称为"祭政一致"。

佛教的胜利把原始社会以来信奉万物有灵，重视巫术和祖灵崇拜的土著信仰置于自己的统摄之下，但就两种文明的接触交流而言，却具有相互收容的积极意义。

五、佛教流布与诸宗派的发展

日本推古元年（593年），圣德太子摄行政事，总理万机。由于这位以贤明著称的统治者注重学习接受大陆文明，使佛教在日本上层迅速传播开来。圣德太子崇佛传教的做法主要表现在以下三个方面。

首先，太子本人"笃敬三宝"，身体力行地推广佛教。根据

《日本书纪》记载，圣德太子曾经“内习教于高丽僧惠慈，学外典于博士觉哿”，还大批招纳外来僧侣，以此推动佛教传播。推古三年，高丽僧人惠慈和百济僧人惠聪到达日本，太子将两人恭请到法兴寺，拜师学习大小乘教法，称其为“三宝（佛、法、僧）之栋梁”。在《上宫圣德法王帝说》里，记录了太子研习教理、深悟佛法的情况：

> 上宫王师高丽惠慈法师。王命能悟《涅槃》常住五种佛性之理，明开《法华》三车权实二智之趣，通达《维摩》不思议解脱之宗，且知经部、萨婆多两家之辨，亦知三玄、五经之旨，并照天文地理之道，即造《法华》等经疏七卷，号曰上宫御制书。

尽管这一记载带有明显的溢美色彩，但也从一个侧面说明圣德太于本人确曾大量学习经典。据传说，圣德太子还亲自撰写《胜鬘经义经疏》、《维摩经义疏》和《法华义疏》，并称为《三经义疏》，提倡大乘、佛乘，主张“三会归一”，足见其佛教理论方面的深厚造诣。

其次，积极主动地吸收和推广佛教。在主持国政的岁月里，太子一方面派人到大陆求取佛法，一方面调拨人力、财力在国内修造寺院。史料记载，推古十五年（隋朝大业三年，607 年）圣德太子派遣小野妹子出使隋朝，在向隋炀帝说明朝见理由时，小野妹子称：“闻海西菩萨天子重兴佛法，故遣朝拜，兼沙门数十人来学佛法。”[1] 可惜史书未记载“沙门数十人”姓名，今人对何人随从遣使无从知晓。但小野妹子再度来华时，又有不少留学僧人随行前往。其中高向玄理、南渊清安、新汉人僧旻，还在后来的“大

① 《隋书・东夷传》。

化革新”中发挥了重要作用。

修筑寺院是圣德太子弘传佛教的又一个重要活动。根据各类史料记载，圣德太子先后修建的寺院有9所之多，为四天王寺、斑鸠寺（即后来的法隆寺）、中宫寺、橘寺、广隆寺（即后来的蜂丘寺）、池后寺、葛木寺以及元兴寺和日向寺。在太子的推动下，宫廷贵族也纷纷“各为君亲之恩，竞造佛舍”。

最后，是将佛教指定为官方的正统意识形态，通过政令把佛教思想观念作为政治统治的补充手段。推古十二年（604年），圣德太子制定出“十七条宪法”作为贵族、官员必须遵从的守则。其中开宗明义：

> 以和为贵，无逆为宗。（第一条）
>
> 笃敬三宝。三宝者，佛法僧也，则四生之终归，万国之极宗。何世谁人非贵是法。人鲜尤恶，能教从之。其不归三宝，何以直枉。（第二条）

圣德太子把手书的“十七条宪法”上奏天皇，结果“天皇大悦，群臣各写一本读传天下”。推古天皇末年检校僧尼时，全国寺院已经达到46所，僧尼总数超过千人，兴隆三宝的活动终于普及开来。

公元645年，以中大兄皇子为核心的政治集团为了铲除日益骄横的苏我氏一族，发动革新政变，更改国号为“大化”，颁布诏书实行新政，建立起中央集权的天皇制国家，史称“大化革新”。大化元年8月，天皇下诏：“朕更复思崇正教，光启大猷。故以沙门慧灌、法师福亮、惠云、常安、灵云、惠至、寺主僧、道登、惠邻、惠妙，而为十师，别以惠妙为百济寺主。此十师等，宜能教导众僧，修行释教……”从此，佛法更兴，为乞求福运、消灾除病造寺铸像的风潮大盛。元明天皇和铜三年（710年），日本迁都

平城京，开始了奈良时代（710—794年）。这一时期的历代统治者并重儒教和佛教，由国库出资在京城修建了东大寺和国分寺，并铸造了耗费739560斤熟铜、12618斤白银和10446两黄金的卢舍那金铜大佛，以镇护国家鸿运。从天智天皇到天武天皇期间（662—685年），朝廷设立了僧官，僧人开始在一定程度上参政。

奈良时代是中日文化交流的新高潮，中国佛教的主要宗派——三论宗、成实宗、法相宗、俱舍宗、华严宗及律宗陆续传入日本，史称“奈良六宗”（也叫做“南都六宗”）。与之相伴，佛经乃至中国高僧大德著述的戒律、论疏也大量传入日本。奈良佛教可以说是对中国佛教的原版照搬，初传的开祖或为来自中国、高丽高僧，或为入唐求法师承中国的日本高僧。例如，传播三论宗的吉藏、传播华严宗的道璇、传播法相宗的道昭（唐玄奘弟子）以及著名的鉴真和尚传播的律宗，无一不是将中国佛教宗派的教义原原本本地移植到日本。而成实宗和俱舍宗则分别是三论宗和法相宗的附宗。在教义方面，尽管诸宗派皈依的经典有所不同，但日本僧人几乎没有严格的界限，除一人一寺研习教理外，兼学他宗也蔚然成风。不久在开祖门下涌现出道慈、义渊、行基等一大批日本名僧，由于恪守中国佛教的原义，在教相判释、教义戒法方面并无发展。

在奈良六宗里，盛行于晚唐的律宗是最后传入的宗派。天宝元年（742年），留学中国多年的日僧荣睿、普照痛感日本戒律缺失，仰慕扬州大明寺律宗大师鉴真，邀请其赴日传律。他们劝说鉴真：“佛法东流至日本国，虽有其法，而无传法人。本国昔有圣德太子曰：二人百年后，圣教兴于日本。今钟此运，愿和上东游兴化。”鉴真决心到海东弘传律宗，不顾年事已高亲率弟子，历经五次磨难，双目失明仍矢志无悔，终于在天宝十二年（753年）第六次渡海时到达日本。鉴真到来引起朝野轰动，天皇遣使迎接，宣读诏书：

大德和上远涉沧波，来投此国，诚副朕意，喜慰无喻。朕造此东大寺，经十余年，欲立戒坛，传授戒律。自有此心，日夜不忘。今诸大德，远来传戒，冥契朕心。自今以后，授戒传律，一任和上。①

翌年4月，鉴真以“传灯大法师位”在东大寺卢舍那大佛殿设立戒坛，为圣武太上天皇以及日本僧众授戒，后来又建唐招提寺收徒传法。鉴真和尚是古代中日交流史上的杰出人物，除传播佛教外，还把寺院建筑艺术、雕塑绘画艺术以及医药知识带到日本，为中日两国的文化交流做出了卓越的贡献。

公元794年，日本再次迁都至平安京，开始了平安时代（794—1184年）。都城转移不仅意味着政治统治的变化，也给佛法的发展创造了新的机遇。奈良时代晚期，寺院居于都城中心，身居高位的僧侣同宫廷贵族极为密切，有的甚至染指政治。一般僧人也在朝廷的纵容庇护下放债牟利，结果沙门秽乱，显现出堕落的征兆。迁都以后，光仁、桓武、嵯峨几代天皇立志刷新政治，派遣留学僧侣探求佛法，意欲创立与奈良旧佛教抗衡的新宗派。于是，在众多到唐朝学佛的僧侣中出现了有名的“入唐八家”。② 其中以开创了所谓“平安二宗”，即日本天台宗和真言宗的最澄与空海最为著名。

最澄（767—822年）俗姓三津首，近江（今滋贺县）人，幼年出家奈良东大寺为法相宗僧人。20岁得授具足戒。804年与空

① 《唐大和尚东征传》。

② 根据《日中文化交流史》和《中日文化交流事典》统计，整个唐代到中国留学的留学生、学问僧多达150多人，将近200人次。其中成就突出的最澄、空海、圆仁、圆珍、常晓、圆行、慧运、宗睿被后世誉为“入唐八家”。

海一同入唐求法。最澄抵达中国后，先到天台山从师道邃、行满学习天台教义，又从师翛然习得牛头禅法。最后到越州（今绍兴）龙兴寺顺晓门下研习密宗教义。因深解玄机，得顺晓灌顶，并授金刚界、胎藏界两部曼荼界。回国后，最澄在比睿山建立道场，开创日本天台宗。著有《守护国界章》、《显戒论》。圆寂之后，被追谥号“传教大师”。

空海（774—835年）俗姓佐伯，赞岐（今香川县）人。早年学习儒教，后渐悟释道，18岁遁入佛门。入唐后，在长安青龙寺惠果门下学习密宗。惠果临终前，得到嫡传衣钵、《金刚顶经》等经典和密教图像与法器。留有《十住心论》和《三教指归》等著述，圆寂后谥号“弘法大师”。

与奈良佛教相比，平安佛教已经不再是对中国佛教的简单移植。中国天台宗以《法华经》为基本经典，遵从“五时”、“八教”的判教理论和“一念三千”、“三谛圆融”的诸法实相论，以及“一心三观”的禅观理论为基本教义。最澄创立的天台宗融合了中国天台宗、密宗、律宗、禅宗4家教义，强调天台、密宗合一的“圆密一致”，故有“台密”之称。而空海的真言宗教义，在对佛教流派发展阶段的划定上，以“十住心”来判释教义高下，将密教置于显教之上，成为独具匠心的思想体系。

平安佛教的另一个特征是明显的“护国”色彩。最澄在创教和传教中始终把“镇护国家”、“积福灭灾”作为祈祷、修行的目的；空海也十分注意与朝廷的联系，曾将真言宗传给嵯峨天皇，并“上表请在高雄山寺修法，诵《仁王般若经》、《守护国界主经》等，祈祷‘摧灭七难’（指有碍国泰民安的日月失常、星宿失度、火灾、水灾、风灾、旱灾、贼盗等七种祸患——引者注），调和四时，护国护家，安己安他”。[①] 所以，平安中期以后，与奈良佛教的颓势

---

① 杨曾文著：《日本佛教史》，浙江人民出版社1995年版，第126—127页。

相反，平安佛教隆兴，皇室、贵族礼佛更甚，同时还出现了神佛会通的趋势。到了平安末年，净土宗、禅宗等新宗派流行起来，日本佛教开始走向民族化。

六、佛教艺术传入与传统艺术的发展

佛教是古代大陆文明向日本传播的载体。之所以这样说，是因为伴同佛教传来，以修造佛像为核心的雕刻艺术、绘画艺术有了长足的发展，而富丽堂皇的佛寺的建筑则是日本建筑新文化的开端。诚如人们所言，“而佛教建筑、雕塑和绘画方面，其成果之辉煌，足以使这一时代称为佛教艺术的黄金时代”。[①]

据史料记载，佛教传入以前的日本建筑较为简陋，平民大多居住在茅舍，即使是达官贵人的住所也不过是在规模和数量上大一些和多一些，并无本质的不同。佛教的传入，把寺院建筑技法一同带到日本，相传，苏我氏礼佛时曾经把自己的别墅房屋仿造中国佛寺图样，改建成供奉佛像的寺院。圣德太子摄政后，为了礼敬佛教，调集巨额资金修建了四天王寺、法兴寺、法隆寺以及稍晚的蜂冈寺、金刚寺、橘寺、熊凝寺、法轮寺、山田寺和药师寺等大批寺院。为了把宝像庄严的佛教神圣化，寺院修造时太子及其大化革新后的统治者们十分注意发挥渡海来到日本的中国和朝鲜半岛的工匠的才能，直接引进了中国寺院那种朱红梁柱、斗拱飞檐的辉煌建筑形式。后来，渡来人移居日本之后的职业就渐渐固定在传统技艺与专长上，其子孙又继承了先人的职业，逐步形成了从事寺院和宫殿建筑、宗教造像和绘画等专门职业队伍，飞鸟时代的艺术家大多是这样的渡来人群体。

---

① ［日］现代佛教编撰委员会编《现代佛教大事典》，古代寺院篇，金花舍 1980 年版。

上层统治者的崇信与中国建筑艺术的到来，使飞鸟、白凤时期日本大量吸收中国技巧，建筑艺术随之发生了革命性飞跃。特别是飞鸟时期的建筑，忠实地反映了中国当时的建筑式样和风格。其中法隆寺是最具有飞鸟文化特征的佛教寺院。该寺院初建于7世纪上半叶，公元670年被火灾焚毁。7世纪末重建，后几经修复，重建的寺院依旧保留了当时风貌。重建的法隆寺保存了飞鸟时代的建筑方法和特点，如主体采用木造结构，云形斗拱构架起殿顶，脊瓦覆盖之下是排排片瓦，屋脊两端上装饰有鸱尾，加上上勾片式样装饰的栏杆，极富中国南北朝时期的佛教寺院特征。由于间接受到印度伽蓝的影响，寺院大多采用了完整的七堂形式，由门楼、寺塔、金堂、讲堂、钟楼、藏经楼以及回廊和僧房组成。根据迄今保存的寺院建筑和寺院图样中，我们知道七进的不同组合又形成了法隆寺型、药师寺型和四天王寺型等三种迥然有别的建筑组合群体。法隆寺型的基本特点是采用将金堂与寺塔置于东西两侧，以回廊环绕大殿的类型；药师寺型寺院是在大殿前的回廊内配有东西两座宝塔；四天王寺型最接近中国后世广泛采用的“五进”形式，把山门、寺塔、金堂、讲堂，笔直地排列在中轴线上。①

早期的寺院建筑奠定了日本房屋的基本形式。随着时间推移，日本人结合本地气候、地势等自然条件，对典型的佛寺加以改造，逐渐形成了日本民族建筑的基本特征：建筑群体浑然一体，不仅注重整体效果，还考虑与外部环境的自然联系，因此平衡而不拘细节。但屋顶坡度较为平缓，较长的飞檐使顶盖加大，体现出水平方向的力度，给人以稳定感受。大量使用木材的建筑，即是就地取材的结果，更是木结构抗震的需要。时至今日，传统式样的房屋仍然为人们所喜好。

---

① 《日本文化史——一个剖析》，第1章。

佛教传播也给美术发展带来巨大活力。日本的造型美术，可以上溯到史前时代。绳纹时期的无釉素烧土陶器以及火焰陶器等器皿，弥生时代的“人面瓶”等，都反映出当时人们的审美情趣。佛教绘画、造像在中国始于魏晋兴盛于隋唐。因为时逢佛教造像艺术发展顶峰时期，造像艺术以及佛教绘画很快传播到日本。来自大陆的艺术作品，深深打动了日本人的心灵，在历代天皇和宫廷贵族中引起强烈的艺术审美共鸣。据说，今天在法隆寺里保存完好的部分佛像，例如金堂供奉的释迦三尊造像、梦殿供奉的观音菩萨像，等等，都是公元623年为了纪念圣德太子而修造的艺术珍品。作者是鞍作部之首领鞍作止利，作品在很大程度上承袭了中国北周以及北齐艺术大师的风格，不仅整个造像形体呈三角形结构，十分稳定。飘逸的袍服，背光透视的技法衬托出释迦三尊面容庄重，又不失温和文雅，散发出内在的“古典式微笑”。[1]

同一时期，还留下大量包装金箔的青铜佛像和干漆雕像。从工艺上看，雕像通常采用单木雕琢，敷彩箔金；但对较大的作品，例如奈良中宫寺的半跏菩萨像也采用分开制作，待描彩箔金工艺完成后，再行组合成型的工艺。

佛教传播也推动了日本绘画艺术的新发展。法隆寺收藏的国宝“玉虫厨子”是根据佛本生故事，在佛龛内外绘画的彩色壁画，佛龛扉板外面描绘着守护天神，内侧是文殊、普贤、观音、地藏四大菩萨，里面的上漆木板上分别画出灵鹫山、须弥山以及礼拜舍利、舍身饲虎等佛家传说。如此连环画形式的宗教绘画，还采用了近似敦煌艺术的手法，所画人物的线条流畅，形象飘逸，加上艳丽的色彩，堪称弥足珍贵的艺术精品。据《东大寺献物帐》记载，天平胜宝八年（756年），光明皇后献给大佛的赐赠物品中有

---

① 木宫泰彦著、胡锡年译：《日中文化交流史》，商务印书馆1980年版，第103—104页。

屏风绘画百叠，其中不仅有中国风格的山水画，还有用羽毛粘贴绘饰的珍贵工艺品。

进入平安时代以后，追求华美艳丽的风气逐渐兴盛，贵族文化放射出短暂的光彩。除空海携带归国的经典外，还有历代高僧大德的图影，尤其是真言秘藏，往往要借助蔓荼罗和图画去作形象化的理解。而遣唐使的随行人员中，往往也有专业画师，到唐朝学习绘画技艺和描绘唐朝风物，以便供日本国内准确了解大唐的情况。圆仁所作《如唐求法巡礼记》载：日本画师“三日始画南岳、天台两大师像，两铺各三幅”。当其得知“昔梁代有韩干，是仁当梁朝未画手之第一，若画禽兽像，及乎著其眼，则能飞走。”便“寻南岳大使颜影，写著于扬州龙兴寺，……”至于各类画卷中“容貌衣服之体也，一依韩干之样”。[1] 平安中期以后，日本的艺术大师们致力于吸取中国绘画的精湛技艺，着重领会其内在精神，于是朝着创造淡泊自然的作品方向发展。现存东大寺的《山水屏风》，就以唐代绘画的风格和技巧，描绘出一平如镜的湖面和青藤缠绕的松树下若隐若现的小屋，以及造访小屋主人的主仆二人。而小屋的主人虽未出现在画面上，但却使人不禁联想到一种隐逸、孤高的意境和主人退隐在田园诗般的湖畔的精神境界。这种表现了中国士大夫隐遁精神的作品，无疑受到中国当时创作精神与手法的影响。这种在群青、淡绿色基调上的山水写意，流传下来，成为日本绘画史上的“大和绘”艺术的开端。

书法是汉字文化在日本广泛传播以后逐步掌握的艺术。现存最早的石刻碑文，属大化二年（646年），元兴寺僧侣道登修桥济世时留下的“宇治桥碑”。碑文为六朝至北魏风骨，呈现出苍劲有力的雄浑风貌。虽然，此碑文出自何人手笔已经不可考证，但文

---

① 木宫泰彦著、胡锡年译：《日中文化交流史》，商务印书馆1980年版，第103—104页。

中“结因缘于次桥，成果实于彼岸……”的文字足以说明早期的书法艺术与佛教间紧密相连的关系。估计在7世纪中，中国书法艺术已经为日本上层所接受，并随着“唐化潮流”，成为一种高雅的修养。

平安时期，日本人从汉字草书创制假名以后，不同于中国的“和样书道”演化出以寺院分别的“世尊寺流”、“法性寺流”、“定家流”、“青莲院流”等流派，但无不在不同程度上受到中国书风的强烈影响。至于弘法大师等日本书法名家，更是直接或间接来自中国书法大家的濡染发展而成，他们在佛教写经、抄经，撰写各类碑文乃至墓志铭方面留下的佳作可谓汗牛充栋，日本书道早已成为汉字艺术表现的一个重要分支。

七、道教·神道与古代天皇制·日本精神

中国文化对日本的影响可谓源远流长。秦汉以后，为躲避战乱的大陆移民陆续来到日本，同时列岛上居民为汲取先进的知识和技术，也冒死渡海前往朝鲜与中国。随着交通往来扩大，中国的语言文化和经史典籍大量传播到日本。几乎儒家思想传播日本同时，道家思想也在流传。在后世出土的古坟时代墓葬中埋藏的铜镜上，人们发现了“东王父、西王母”的铭文；静冈县浜松伊场遗址中，出土了写有“急急如律令”的两块木简。[1]说明道家神仙思想确曾在古代倭国出现过，也为“即使在佛教、儒学居统治地位的时期，日本接受的大陆文化中仍然有许多道教思想成分的观点”提供了佐证。

中国道家的思想在文学作品中亦有反映。相传为圣德太子撰

---

① ［日］上田正昭：《古代日本与渡来文化·道教的流传》引自《日本人与日本文化的形成》，朝仓书店1993年版。

写的《三经义疏》里，也曾引用了《老子》的语言。《日本书纪》的神代纪开篇就模仿《淮南子天文训》阐述了道家的宇宙观："古土地未剖，阴阳不分，混沌如鸡子，溟涬而含芽；及其清阳者，薄靡而为天，重浊者淹滞而为地。精妙之合搏易，重浊之凝竭难，故天先成而地后定，然后神圣生焉。"可见，道家对天地生成的人事和崇尚虚静无为的自然精神，十分符合远古时期日本人敬畏自然的宗教观念。

3—6世纪，大和朝廷逐渐形成了支配全国的权威。建立统一政权以后，为强化新型中央集权统治，开始对血缘氏族集团发展而来的社会组织实行"氏姓制度"，为此建立的"八色之姓"等级制度更明显带有道教色彩。

真人——朝臣——宿弥——忌寸——道师——臣——连——稻置

其中天皇是相当于"真人"的最高权威。天皇的称号始见于推古朝修建的法隆寺金堂内药师佛像背面铭刻的"池边大宫治天下天皇"这一文字，此后便大量出现在文献当中。据著名史学家津田左右吉考证，天皇的称谓源自中国道教的"天皇大帝"的说法。[①] 而《日本书纪》里关于天武天皇的谥号"天汀中原瀛真人"，也显然来自道教。至于古代日本天皇制度中，天皇执掌天下的象征，则是铜镜和剑，这恰恰与道家作法的神器相同。后来，天皇的象征演化为八咫镜、草佃丛云剑和八坂琼曲玉三种神器。

观察古代日本的政治制度，人们同样不难发现道家思想要素的痕迹。圣德太子为了打破氏族门阀制度的弊端，着力推行的朝廷中新的位阶制度"冠位十二阶"时，并没有依照儒家"仁、义、礼、智、信"的顺序排列，而是将老子及其后来的道家推崇的

① ［日］津田左右吉著《天皇考》一文引自《上代史研究》第3卷，岩波书店1963年版。

"大德、小德"作为"德、仁、礼、信、义、智"大小十二位阶之首。在授予紫、青、赤、黄、白、黑的冠帽时，也以紫色的冠帽作为大德、小德的象征。这些以德为尊、以紫为上的做法，明显地来自道教的影响。据说，太子在创制新政时参考了两晋的古缁布冠制和百济的官带制度，而晋代恰恰是道教在中国由思想体系过渡到宗教实体的时期，在政治事务中的反映高于以往。从大化革新到其后文化史上的所谓飞鸟、白凤时期，道教似乎一度产生过更为直接的影响。《日本书纪》推古天皇十年（602年）十月条记载：百济僧侣观勒曾将《方术书》携带到日本，恐怕对革新势力也不无影响。至于平安时代的空海，在作判教文章《三教指归》时，论证了无边佛法在儒释道三教中至高无上的地位，同时也肯定了老子言说在超脱凡俗上与佛教同样高于儒教。而春澄善绳、菅原道真等当时著名的政治家、思想家对老庄思想也颇为关注。①

目前，史学界多数研究者认为，《古事记》和《日本书纪》等史籍关于天皇开国传世的叙述，是由当时史家利用民间流传已久的太阳神信仰，结合中国大陆传来的宗教神话，去比附天皇家族及其他贵族沿袭相传的历史谱系，从而人为地编造出来的神化体系。其目的在于巩固刚刚建立的大和朝廷的统一政权。对于天皇制度本身，有学者认为："古代天皇制经历了一个较长的酝酿过程。到6世纪圣德太子摄政时期，始真正进人形成阶段……经大化革新置八省百官建立完善的行政官僚制度，至8世纪初指定《大宝律令》和《养老律令》，古代天皇制终于确立起来。"② 日本的古代

---

① 参见［日］福永光司著：《道教与日本文化》，人文书院1982年版，第100页。以及［日］宫泽正顺：《道教对日本生死关的影响》，转引自《东西的生死观》。

② 蒋立峰：《天皇制的形成及其发展过程》，引自《日本政治概论》，东方出版社1995年版。

天皇制度还大量照搬了隋唐时代中国的政治、经济制度，官制行省、法律章典、土地制度乃至人才选拔，几乎无一例外地模仿了大陆的蓝本。而这种移植和仿效，无疑也是以文化交流生成新的文明为前提条件的。后来，随着宫廷贵族势力崛起，天皇由亲政转为虚君。但形式上的变化并没有从根本上改变大陆文明在日本政治制度上潜移默化的作用。在今天看来，两国传统文化的交流融合，对古代日本的精神世界的形成发展具有不可替代的作用。其中无论是遣唐使节、大批留学生与学问僧，还是东渡日本的大陆高僧及工匠，都起到了文化交流桥梁的积极作用。

总之，在混杂着儒、释、道三教的中国思想影响下，逐步形成了古代天皇制以及以此为基础的日本精神，即古代神道思想基础上的世界观。这种日本精神又主要表现为以下两个方面：

（一）朴素的神道宇宙观。如果说日本神话传说中对天地初开的描述主要是对中国思想的模仿，那么崇尚自然则是古代日本民族吸取中国儒、释、道诸家思想形成的人文精神。按照古神道的理论，宇宙由三个不同的世界组成。首先是诸神居住的“上天”，这是一片超越生死和时间的光明境地，神在其中生活，由其躯体产生出五谷养育作为子孙的人们；“上天”之下，是“天孙降临”的“苇原国”，包括陆地和海洋。其中神灵生出的“大八洲”就是日本人生息的地方。再下方是恶鬼们坠落的“地下”，即黑暗的阴间。对古代日本人来说，天神、人间以及鬼怪魍魉的世界是截然分开的，但天、地、山岳、河流乃至万物无一不是神灵主宰自然的体现。这种自然精神经过原始思维的简单抽象，便成为统治人间的山神、海神、风神、树神、草神，等等。古代神道精神意味着地上万物必须遵从神的意志，采取顺从自然的生活态度。所以，尽管对火山、地震、雷电感到恐怖，但与自然亲和一体的敬畏油然而生。时至今日，憧憬未经人工造作的原有状态，时刻感恩于自己蒙泽自然的恩惠，仍然是日本人精神世界的一个重要组成

部分。

（二）由于将滋养万物的自然看作生存繁衍的母胎和本源，对其敬畏和膜拜就导致了对自然神灵，尤其是天照大神的至上崇拜。又由于将自身看作神的子孙，对祖先神灵的崇拜就具有特殊的含义。于是，形成了古代日本精神的另一个特征，即根深蒂固的敬神崇祖思想。佛教传入后，祭祀祖先的活动集中体现在盂兰盆节这个来源于释迦牟尼点化目连救母典故的节日，平日对祖先的祭奠也交由佛寺经营的墓地，或者在家居中的佛龛旁供奉祖先牌位。不过，祈求祖先神灵护佑子孙的观念已经深深浸透到日本人内心深处，毋宁说古代社会中对天皇祖先的“御灵”的崇拜，就等同于民俗宗教中对“八百万神”的普遍信仰。

另外，古代社会中的原始宗教汇合外来宗教的结果还不仅规范着当时人们的精神世界，它同时也是一切政治活动的基础。应该说早期祭政合一的古代天皇制度是大陆文明的复合体嫁接到神祇之上的政治产物，至于古神道繁衍而成的宫廷神道、神社神道和教派神道，或者天皇制中心的贵族政治统治，同样都是早期日本精神外化和形之于国家体制的逻辑结果。

八、汉风思潮与汉诗文的儒佛思想

汉籍的传入日本，据《古事记》载最早是在第15代天皇应神天皇时期，由王仁经百济传入《论语》、《千字文》。前者是儒学的教典，后者是有关汉诗语言及表记的辞书，两书不仅对日本的汉诗文产生过积极的影响，而且对日本文明意识的形成也起到了不可忽视的作用。

随着大陆儒佛文明的传入，日本汉文学意识在萌芽阶段，就受到儒佛文学思想的触发。据《日本书纪》载当时圣德太子已“向高丽僧惠慈习内教（佛之教），向博士觉哿学外典（儒教之教

典)”。他努力开展日本汉文的工作，完成了《伊予温泉碑》和《十七条宪法》。《伊予温泉碑》原碑文现已失落，据《释日本纪》记载，此碑是推古四年即596年圣德太子游温泉所记，引用了后汉张衡的《温泉赋》和魏朝曹植的《七步诗》，而且用对句表现，部分还用了四六体，基本上受我国六朝文章的影响。其中开首一句“日月照于上而不私，万机所以妙应；神井出于下而不给，百姓所以潜扇”，反映了其具有儒教教化的初步意识。这种接受儒学思想的影响，在《十七条宪法》中表现的就更加明显，第一条“以和为贵”和第二条“笃信三宝”的要旨都分别体现儒、佛二教的基本精神，相反十七条都没有触及本土的固有神道思想。可以说，圣德太子最先通过汉文学接受了儒佛的思想体系，学习并推进中国的中央集权的建制。645年的大化革新就是以儒学思想作为其政治理论的基础，它对于决定其后日本古代汉文学的发展方向更具有极其重大的意义。

8世纪的奈良时代，第一次以明确的文学意识编撰的日本现存最早的汉诗集《怀风藻》，也留下了我国六朝诗所含“述志”、“言志”的儒教文学思想的印记。其序文强调撰集的目的，是“恢开帝业，弘阐皇猷，道格乾坤，功光宇宙”。撰集从儒学的立场出发，主张“调风化俗”，“润德光身”，将仁智尤其是仁作为其文学的根本思想；其次，贯穿佛、道调和的对立思想，形成生的享乐态度和静观性格。尤其是儒学的思想的渗透更为强烈，在编撰的汉诗中，大部分是五言诗，以叙事及言志诗居多，即使是自然诗，也模仿唐诗多从概念性出发。几乎没有和歌那种言情的抒情诗。

举两例来说。一例是，作为最古的日本汉诗、大友皇子的两首五言诗，一“侍宴诗”曰：“皇明光日月，帝德载天地。三才并泰昌，万国表臣义”，以皇明、帝德、三才来歌颂天皇的圣德；另一“述怀诗”曰：“道德承天训，盐梅寄真宰。羞监抚无术，安能临四海”，以承天教而从人道、行政治来宣扬教戒之途，赞颂了信

奉儒学的为政者的立场，就反映了儒学的王道思想倾向。另一例是，多益须咏两首题为《春日应诏》的“应诏诗”，一曰：“望山广知趣，临水敦人怀”，一曰：“喜若暇听览，仁智寓山川”，更是效仿《论语》的“智者乐水，仁者乐山”的精神，以儒学的思想来歌颂天皇的仁智恩德。与此同时，僧侣诗则多以咏佛教世界为主题。它诞生于总和歌集《万叶集》问世之先，而且是作为宫廷文学出现，对和歌产生一定的影响，仅此足以证明早在奈良时代，汉诗已作为日本文学所占据的历史地位。

在9世纪平安时代初期，嵯峨天皇即位，他热心引进中国文化，奖励汉文学创作，此时出现三大汉诗文集《凌云集》、《文华秀丽集》、《经国集》，而且前两部是嵯峨天皇亲自敕令编纂。以此为契机，迎来了其后汉文学的全盛期。从这种意义上说，大大地推动了文学上的“汉风”风潮。某些日本文学史家称为“国风黑暗时代”，可见当时汉风占据了主导的地位。这些诗文集的特点，一是以大陆儒佛道的教化、感化和经世的思想作为根基；二是以七言诗居多，二十行以上的长诗也不少，突破了日本短型诗的模式。据《日本后记》载，嵯峨天皇敕令撰集时就指出：“经国治家以文为善，立身扬名以学为尚。”这成为平安时代汉文学的指导思想。更值得注目的是，这三部汉诗文集都是敕撰集，而且比醍醐天皇敕令编撰的纯日本式歌集《古今和歌集》早了近一个世纪，这一方面反映当时皇室对汉诗文的极大关心，另一方面其敕撰的指导思想，对这个时代的日本文学起着重要的规范作用。

《凌云集》是小野岑守奉敕令编撰的，半数是七言诗，反映了当时学习唐诗长句的一斑。编撰者在序文开首就引用了魏文帝的“文章者经国之大业，不朽之盛事”，也就是从为政者的立场出发，强调了文章——这里是指汉诗文以及广泛意义上的文艺——的“经国”的政治作用和教化的功利作用；同时用了很大的篇幅称赞嵯峨天皇的仁爱和文才。由藤原冬嗣奉敕令编撰的《文华秀丽

集》，共3卷，主题分游览、宴集、饯别、赠答、咏史、述怀、艳情、乐府、梵门、哀伤、杂咏等，“经国”的文艺思想没有《凌云集》那么浓烈。但值得注意的是，《凌云集》没有收入僧侣诗，而《文华秀丽集》则收入空海在内的僧侣诗，赞颂僧侣的德望、祈愿轮回等，作为梵门的主题更是渗透着浓重的佛教思想。可以说，“梵门”类诗实际上就是佛教诗。

作为第三部奉淳和天皇之命，由良岑安世等编撰的汉诗文集《经国集》，凡20卷，收入178位诗人的逾千首诗和散文，但今只尚存6卷，包括赋类1卷、乐府1卷、杂咏3卷和策下1卷。集名取自上述魏文帝的“文章者经国之大业”句，而且序中强调了“经国而无穷”，指出：“天肇书契，奎主文章。古有采诗之官，王者以知得失。故文章者，所以宣上下之象，明人伦之叙，穷理尽性，以究万物之宜者也。”此外还收入许多空海的佛教诗。这明显地表现出其编撰的文艺指导思想。

在短时期内敕撰三大汉诗文集，可以看出在当时律令政治体制下，汉诗文之所以兴盛，很大程度上是由于为政者从汉文学，尤其是从儒学的功利主义出发。也就是说，文艺的政治优先成为一种价值的判断，以利“经国治世”之大业。实际上也如此，三集的儒学思想比佛教思想浓烈得多。

继三集之后，空海的《三教指归》，以三人——儒学者龟毛先生、道教者虚亡隐士和佛教者假名乞儿议论的形式，并引用佛典、汉籍和诗文，比较儒、道、佛三教，在宣扬儒教的忠孝、道教的长生的思想基础上，最后通过假名乞儿咏有关无常与生死界的散文诗和简约三教理念的十韵诗，突出宣扬了大乘佛教是最高的信念。加藤周一这样评价这部作品在日本思想史上的意义：“《三教指归》从思想史上看，具有其划时代的意义。其意义在于它能分别研究并归纳时代的、具有代表性的所有思想体系，探求其相互的关系（优劣），企图在整个不同的思想体系中给予一种秩序（预

测）的精神。这种精神是于9世纪初叶第一次在日本出现的。（中略）从这个意义上说，它暗示了我们土著世界观的裂缝。由此，日本思想第一次在世界观的结构水平上同佛教邂逅了。”（《日本文学史序说》）它的形式兼具戏剧和小说的因素，而且运用中国六朝的四六骈俪体，通过艺术的表现，来表述哲学的理念，所以在日本文学史上被称为“日本最古的戏曲”或“日本最古的小说”。还有空海的汉诗文集《性灵集》，主要是佛教诗，自不用说是咏佛教的事，而其他的诗和散文诗也都委婉地表现了佛教的思想。

但是空海重佛教文学思想，并非排斥儒学的文学观念，他在诗学论《文镜秘府论》的序文中指出：“‘大仙’即佛佗引导众生是以‘名教’即通过言语之教作为根底；‘君子’即儒教之有德者救济时世，文章乃是其根本。因此（佛教的真理）在空中或娑婆作为文字而显示，（儒教《易》的真理）则在龟或龙之背上作为文字而表现。（中略）文字便成为教化的根源。将通过教化作为第一义，文章便是建立国家社会秩序的第一义。”也就是从佛教儒教的观点出发，来确立文学的理念和文学的价值。

9世纪末由于菅原道真的汉诗文集《菅家文草》、《菅家后集》的问世，继嵯峨天皇之后，掀起了第二次的汉文学高潮。菅原道真是汉学、儒学世家出身，有较高的汉文学素养，他的汉诗文的主题，首先是描写庶民的艰苦生活；其次是揭示宫廷的国政弊端，还慨叹“国家恩未报，沟壑恐先填”；再次是描述自己的被贬生涯，反映自己的人生态度，最后是吐露久病衰老又失意所生的佛心，抒发“此贼逃无处，观音念一回”的心境。这两部汉诗集共550余首，其表现的主题，也是强调了佛儒的感化作用。比如他在《菅家文草》中所说“文辞甚美，义理皆通者，所谓上上也”，就是强调优秀的汉诗文不仅需要词美，而且更要重视通达义理。道真还强调了“赋古诗之流，诗盖志之所之。各献一篇，具言汝志”，从理论上来说，道真是将诗赋的表现原则，与儒教的经世的文艺观

结合来思考的。

从他所编的《新撰万叶集》的上卷序文中，可以窥见他的这一文艺思想的演进。他首先主张："夫万叶者，古歌之流也。"这成为《万叶集》新撰的基准。其次说："古者飞文染翰之士，兴咏吟啸之客，青春之时，玄冬之节，随见而兴既作，触聆而感自生。"强调了文艺的源泉是作兴触发。再次，阐明"倩见歌体，虽诚见古知今，而以今比古。新作花也，旧作实也。以花比实，今人情彩剪锦，多述可怜之句。古人心绪织素，少缀不整之艳"，比较早地提出文艺的"花实论"的观点，以花比新，以实比旧，两者比较，没有重此轻彼。最后他着重强调诗赋乃"欲陈人主思政之道"，"欲叙人臣履贞之情"；他还说："国可以为花胥之国，民可以为尧舜之民者也。"也就是说，作为汉诗文家，他的文艺思想无疑是以儒教的经世思想作为根底的，但在感情上却没有将汉诗与和歌的文艺观对立起来，相反积极发现和歌的优点，将和歌纤细的感受性的表现引进汉诗，增添了平安时代文学尤其是和歌的优美的抒情性。这是道真以前的汉诗文世界所鲜见的，他不仅大大地扩大了汉诗优美的抒情世界，而且迈出了汉诗走向日本化的第一步，为后来的汉诗人开辟了一条通向和风汉诗的道路。他的"和魂汉才"的思想正是在这一接合点上产生的。

在10世纪假名物语文学诞生之前，如果从第一部汉诗集《怀风藻》问世算起，汉诗文在日本占主导地位近一个世纪。



3　龙首水瓶，7世纪从大唐传入，法隆寺传世之宝

第四章

和汉文明的差异及其超越

一、神佛接触与神道教义化

在佛教广泛传播的岁月里，神道也在不断发展，由稚拙的普遍信仰走向成熟的宗教。众多的研究表明，至少在大和朝廷统一天下前后，皇室的祖先神在人们信仰的众多神灵中占据了主导地位，日本古代的“政”字就训读为“祭事”，就说明对皇室祖先神灵“天照大神”为首的神祇的祭祀已经是国政的中心内容之一。不过，当时的神道在“清洁”、“正直”等朴素的道德观念之外并无复杂的理论体系，也没有后来的神社和神像，正是佛教的到来给神道的生成发展注入了新的活力。

观察古代日本社会中神佛接触过程，从奈良到平安时期的数百年间，神道与佛教处在相互影响、会通融合的“神佛习合”状态，大体经历了“神佛调和”、“神佛一体”到“本地垂迹”的不同阶段，只是到了镰仓时代以后，才逐渐表现出脱离佛教的倾向。今天，人们通常把古代神佛融合划分为三个相互联系的不同阶段。

第一，是奈良中期在“护法神”观念之下的早期阶段。佛教传入之初，作为“国神”信仰的神道毕竟是本土的神灵，因其根深蒂固仍然在宫廷中占据着重要的地位。所以，在崇佛排佛争论的时候，物部氏发出“何背国神？”的质问，就足以使天皇几度转向灭佛。即使在大化革新以后，主持神道祭祀的神祇官仍旧有与太政官并列的地位，从形式上讲高于主管佛教事务的“玄蕃寮”。

但是，佛教传入以后，由于上层统治阶级的崇信和佛教带有的大陆先进文明的背景，佛教在教势上很快对神道取得了居高临下的压倒优势。加之佛教本身具有宽容性质和包容性质，在民间具有普遍影响的神道在佛教盛行时期依然有足够的生存空间。所以，神道开始沦为守护佛教的“护法神”。这样一来，佛教寺院内部出现了神社，叫做“镇守社”，即用神来保护寺院的平安。[1] 例如，著名的东大寺里就建有八幡宫作为自己的守护神，镇守神社就是守护和祭祀佛寺本身的一种存在。

第二，是奈良末期以后“诸神解脱”，即乞求神佛济度的脱离神体的思想流行阶段。佛教传播开来后，上层社会逐渐对佛教有了较多的了解。认为神依据其宿业，可以在“地狱、饿鬼、畜生、阿修罗、人间和天上”的六界中上升到天上这一最高境界，通过修行佛道能够从轮回之苦中解脱出来。于是，在文化史所称的“白凤时代”，以“神悦佛法，愿受其供养，护卫佛法”的舆论指导下，出现了将两者调和的思想意识，并具体表现为建立神宫寺和所谓“神前读经”。天平十三年（741年），宇佐八幡宫在神像前奉献佛经，还营造了三重佛塔。不久，八幡神被奉为佛教的“护法善神”，即佛寺的守护“权现”（菩萨）。

与统治阶级中政治斗争和宗教斗争纠缠在一起，划分为势不两立的分野相反，追求务实避害的下层百姓更容易接受混合的信仰。在许多人看来，神也罢，佛也罢，都是保佑平安、祛灾招福的神灵，似乎并不在意谁统摄谁的问题。然而，在佛教那里神只不过是众生之一，是六道轮回中尚未解脱的一个层面；而神道的信仰者们自然不会甘于被纳入佛教体系，反而从佛教中摄取了足够的养分，丰富教义并吸取佛教带来的营造寺院、雕塑偶像等手

① 参见［日］村山修一著：《变貌的神与佛——日本人的习合思想》，人文书院1990年版。

段，把自己原本自然的道场升级为人工建造的神社了。结果，既要引进代表高水准文明的佛教，又要保持原来的“国神”的日本统治者便用“调和”来化解对峙。天平神护元年（765年）11月，圣武天皇在兴隆佛法的宣命中号令天下：“朕为佛御弟子，受赐菩萨戒。依此，上供奉三宝，次祭天社国社神等……”[①] 于是，各地在神社内部或者临近处，修造“神宫寺”，请僧人在神前念诵佛经，为神发愿成为当时普遍存在的现象。

第三，是平安时期以后的佛主神从的“本地垂迹”阶段。这一阶段的主要特征是将佛看作神的本体，而神相对于佛仅仅是“权现”（菩萨），所以，神奉菩萨名号，神体放置本地佛或僧形神像。这一思想渊源来自神道和佛教两个方面：佛教僧侣们出于信仰上的需要，自然将神道置于佛教之下，可以说佛主神从是当时佛门的“神祇观”；另一方面，佛教深入发展后，本无系统教典和组织的神道改变了策略，开始用佛教的释迦牟尼现身普渡众生的思想解释日本的神。平安中期，“神佛本来同一，本地在印度是为佛陀，在日本即垂迹为普渡众生的神”的观点已经十分流行。具体讲，是把天照大神比附为大日如来的化身。换言之，佛是“本”，显化垂迹于日本。

最早的“本地垂迹”记载见于日本贞观元年（859年）。是年有惠亮请求为贺茂神、春日神度僧的奏表，“皇觉（即佛——引者注）导物，且实切权；大士（即菩萨——引者注）垂迹，或王或神”。后来各个神社大都有了自己的比附：八幡神的本地是释迦三尊；熊野的本宫神的本地是阿弥陀佛；那智宫神的本地是千手观音；中宫神的本地是药师佛……此外还有垂迹到日本各地的十一面观音、地藏菩萨、龙树菩萨、如意轮菩萨等等的诸多神灵。后

---

① ［日］《大系佛教与日本人》卷1，樱井好郎编《神与佛》，春秋社1985年版，第131页。

来，这种比照更加广泛，佛教体系中的四大天王、帝释天、牛头天王、圣天、夜叉、鬼子母神、金比罗、荼枳尼天、大黑天、弁才天都一一在祗园天王、生产神灵、航海神灵、稻荷大神、七福神等神灵那里对号，成为现世利益的保护者。成书于14世纪的《诸神本怀集》[①] 里追述了平安末期流行的“本地垂迹”思想状况：

> 夫佛陀乃神明之本地，神明乃佛陀之垂迹，非本无以垂迹，非迹无以现本。言神明言佛陀，若外若里，互施利益。谓垂迹谓本地，为权为实，皆致济度。但深崇本地必归敬垂迹，从本垂迹故也；唯尊垂迹，未必归依本地，非由垂迹本故也。故欲归依垂迹之神明，必归依本地之佛陀也。

不难看出平安后期神佛二教间佛本神从的关系已经非常稳固。事实上，在“本地垂迹”思想影响下，神社内也供奉作为“本”的佛像或菩萨像，寺院的镇守神社也是由僧人管理。至于神道本身，也因为受到佛教尤其是真言密宗的影响，走向了皈依大日如来的胎藏界和金刚界两部教义的“两部习合神道”(因此也叫“真言神道”或“大师流神道”)，其中主要包含嵯峨天皇相传下来的“御流神道”、三轮明神的大御轮寺流传下来的“三轮神道”、真言宗僧人慈云尊者开创的“云传神道”和立川流神道。“两部神道”的出现给中世纪以后神道的发展变化奠定了基础。

到了平安晚期，神佛融合形成的本地垂迹思想在理论上的另一个新的发展，是山王神道教派与一实神道教派在佛教的巨大影响下趋同，产生了深受天台宗影响的“山王一实神道”。此时，将神看作是佛的化身或神佛一体的思想占据了主流地位。从佛教方面来看，日本天台宗的突出特点之一是把佛教的理论同神道思想

① 作者为净土真宗僧侣存觉。转引自杨曾文著《日本佛教史》，第2章。

结合在一起，即将祖庭比睿山的镇守大神“日吉明神”作为本地释迦佛的“山王”。根据辻善之助的研究，当时比瑞山有大小山王神社21座，其中大宫、二宫神社被最澄奉为比瑞山延历寺的镇守神。[1]

“两部神道”和“山王一实神道”的出现标志着神道已经依附佛教。但是，同中国宗教历史上佛教道教互争高下的情况相仿，神道一经成熟，就必然会努力争取平等地位，进而颠倒主从关系，要求把神作为“本地”，让外来的佛作为自己的“垂迹”。当然，这种脱离佛教乃至“领导”佛教的要求，是在进入中世纪神道繁衍为庞大体系以后才逐渐发生的。

二、佛教的来世观与神道的现世观的联系

回首日本古代文明历史，可以看到以神道为代表的原生文化与佛教为代表的外来文化之间的浸润交融几乎贯穿始终。然而，在日本民族风土环境中土生土长的原初宗教毕竟与外来的佛教有很大差别。其中突出的一点是对修行目的的不同理解，即宗教追求的着眼点上的本质区别。

两汉之际，佛教从发祥地古印度东传华夏，又经过朝鲜及至日本。尽管在千百年间，佛教世俗化程度不断加深，并在与当地文化交流过程中走过民族化历程。但是，既为佛教就决定了修行的基本目标与观念只能指向“来世”的。佛家弟子研习卷帙浩繁的经典，专念于晨钟暮鼓的苦修，无非是要朝着一个个“来世”精进不止，在累世修行中逐步消除因无明造成的业力，最终达到“解脱”境界。即在通往来世的一次次升华过程中，摆脱六道轮回，

---

① 辻善之助著：《本地垂迹说的起源》，引自《日本佛教史之研究》，金港堂书籍株式会社，1919年版。

不再投胎红尘，进入永恒寂静的“涅槃”状态，才是成佛正果。所以，当佛祖释迦牟尼在菩提树下圆寂，便自谓：“梵行已立，所作已办，烦恼已尽，不生后有。”这来世“不生后有”的彻底解脱，正是佛家弟子苦苦追寻的理想。

日本佛教在平安时代（794—1184年）发生了很大变化。由于光仁、桓武、嵯峨几代天皇时期努力刷新政治，着力创造新型宗教意识形态，入唐求法的留学僧侣最澄和空海学成归国后，分别创立的天台宗和真言宗已经不再是对中国佛教宗派教义的简单移植。尤其是最澄融合了天台宗、密宗、律宗和禅宗四家教义，并在判教理论上将密教置于显教之上，使宗教领域再次出现了神佛会通的趋势。进入镰仓时代（1184—1333年），佛教开始了日本民族化的历程。法然（1133—1212年）继承了9世纪传入日本的净土思想，吸收中国唐代高僧道绰、善导等人的净土理论，著《选择本愿念佛集》，主张放弃烦琐的理论，专修“易行道”的净土门教法，宣称在末法时期只要修炼“称名念佛”，即可在死后往生西方净土。这种教义通俗、简便易行的修行方法受到武士与庶民的普遍欢迎。与此同时，时宗、日莲宗、净土真宗等独具日本特色的宗派涌现出来，与不断传来的禅宗诸派共同创造了中世纪佛教日本民族化的繁盛局面，给教义逐渐完备的神道诸派以不同程度的影响。

较之佛教，神道的教义十分简约，没有抽象烦琐的论辩，更多地是取自神话传说的故事和从此衍生出来的各种仪式的总和。这些神道的“现世观念”与佛家修行来世的目的相反，神道把修行的重点放在祭祀自然的神灵上，因此同佛家凡尘与净土的世界观有着明显的区别。以死后的“他界”观念为例，神道理论中死者的灵魂最初是带有一定危害性的“新魂”或“荒魂”，通过祭祀使其逐渐化为无害的“和魂”，再经过多年祭祀后归并入祖灵，成为“敬神崇祖”的对象。因此，现实的世界中充满了神的精灵，神

灵一旦显现在污秽的现世，自然的境地也就成了相应的圣境。10世纪编修的《延喜式》中，有两章专门罗列了当时“公家”祭祀的“神宫”中供奉的3132位神祇神和2861所神社。不过，民间尚有大量“野神”未列入神祇行列。因此，神道笼统地将自己的崇拜对象称为“八百万神”，以形容大千世界中林林总总的神祇。

当然，由于神道的许多思想渊源来自佛教，尽管修行的目的迥异，但两者之间仍然有着明显的内在联系。甚至佛教教派的领袖人物也时常兼有神佛二教理念的两重性。13世纪曾经在全国云游，鼓吹“跳舞念佛”（一面舞蹈，一面念诵“南无阿弥陀佛”名号的游行）的时宗开祖一遍（1239—1289年），就是早年皈依净土宗西山派，其后又在熊野神社接受“神启”，才根据“六字名号一遍法，十界依正一遍体，万行离念一遍证，人中上上妙好华”的偈语更名创宗的。14世纪比睿山天台宗僧人慈遍撰写了《丰苇原神风和记》论述神佛二教的关联问题。相传，慈遍是著名的《徒然草》作者吉田兼好的兄弟，虽为佛门弟子，但对伊势神道颇有造诣，并因此得到醍醐天皇赏识。慈遍在该书中以简洁明快的笔法论述了神道理论以及同佛教的异同。在卷下“佛神同异事”中，阐明了“佛与神无非内证同一，而化仪各别”的“同一理论”；但同时说明神佛亦有区别，“所谓神道者，守护一法未生之所，以心之生起者皆为污秽；所谓佛法者，是为二途分殊其后，破无明迷离之实象也”。就是说，神道基于事物本源的“纯粹的立场”看待世界，而佛教则对本源生成的大千世界的迷惘中展示真理。①

佛教的来世观与神道的现世观的撞击，在平安时代问世的名著《源氏物语》中表现得最为典型。《源氏物语》深受佛教文化观念的影响，写了无常与出家，宿命与因果救济以及心性，但它是

① 慈遍：《丰苇原神风和记》，载于［日］《神道大系·天台神道》（上）。

根植在神道现世观的土壤上吸收与消化的。就以主人公源氏出家来说，他在爱欲、荣华与出家的猛烈撞击中踌躇不决。他的无常观是与现世荣华富贵等“现实场”紧密联系的，他没有力量走到否定现世的一步。可以说，源氏的出家意志是基于现世的想念，而不是来世的谛念。因为这个时期，日本化了的佛教来世思想不是很完整的，它也和神道一样，强调神和佛都是现世和幽界的存在者。作者紫式部正是受到神道和这种日本化了的佛道现世主义的影响，把现世生活放在第一位，她引进佛教，首先是祈愿佛对现世的冥助，谋求现世生活的安稳，其次才是宣扬佛教的理念。她塑造的源氏及有关人物追求或执着现实的生活，而不太憧憬死后世界。因此近世契冲在《源注拾遗》(1766 年）中，反对以佛教的文化价值观来评论《源氏物语》，强调“本朝以神道为本”，并且试图在神道精神探求的基础上建立以日本文学自律为主体为批评基准。本居宣长在《〈源氏物语〉玉小栉》中也是反拨佛教，推崇神道，以为神道与文学的关系，神道的现世观是第一义。①

从平安时代到室町时代前期，神道在佛教的影响下，先后尽管演化出山王一实神道、两部神道、伊势神道、吉田神道、白川神道、安家神道、贺茂神道、春日神道等理论教派。山王神道脱胎于佛教天台宗，以台密中“空、假、中三谛圆融”和宇宙整体存在于一心的“一念三千”教法为本源，几乎可以看作天台神道的一个分支。两部神道更是与佛教真言密宗直接结合的产物。真言宗开祖空海曾在长安青龙寺从师惠果，得授胎藏界、金刚界两部曼荼罗密法，及“传法阿阇梨果位”。所以将世界万有归结为色法（地、水、火、风、空构成的物质世界）的胎藏界和心法（相当于精神活动的“识”）的金刚界，认为大千世界便是大日如来的化身。两部神道承接了真言宗教义，称伊势神宫内宫供奉的天照

① 参见叶渭渠:《日本文学思潮史》,经济日报出版社 1997 年版,第 171—182 页。

大神是胎藏界的大日如来；外宫供奉的丰受大神则是金刚界的大日如来，因此也叫做“真言神道”。而伊势神道、吉田神道等则由其发展而来的神道宗派，在接受佛教影响方面上，同前者并无本质区别。[①] 因此，也有后世学者认为“千百年来，日本人在森林茂密的自然环境里，即轮回转生的世界里，孕育出了灵魂、肉体一元论基础上的生死观”。[②] 也可算作是对佛教、神道世界观相互联系、调和的一种注解。

虽然神道的许多教义和理念来自佛教，而且相对佛教显得粗陋并带有明显的实用性甚至功利性，但这并不妨碍神道在日本民族文化传统中繁衍。事实恰恰相反，祭祀现世神灵的观念更容易为趋利避害、务实求福的广大百姓所接受，因而影响渐渐扩大。当然，对于大众而言，佛教与神道的现世和来世观念并无明显界限，在许多场合反倒是复合一体的。中世纪以后在民间广为流传的《平家物语》中，佛教的无常观念与神道复归自然的本色就融为一体，向世人述说着荣枯盛衰的宇宙法则：

祇园精舍的钟声，
回响着诸行无常的声音。
娑罗双树的花朵，
昭示着盛者必衰的道理。
骄奢之人必不长久，
恰似春夜的梦幻。
猛士终究会泯灭，

① 参见［日］末木文美士著：《思想史上的日本佛教史》，新潮社1992年版，第227—230页，以及王守华在《中日文化交流事典》中撰写的专项条目，辽宁教育出版社1992年版。

② ［日］岸根卓郎：《文明视角中的生与死》，引自佛教大学综合研究所编《东西的生死观》，法藏馆1995年版。

如同风中的尘埃。

三、古代和汉美意识的差异性

中日两国民族由于受到不同的自然地理环境、政治经济条件和文化宗教形态的影响，形成各自的特殊的基本性格，并决定各自不同的审美情趣。远古以前，中华民族在东亚广袤的大地繁衍，面对无垠的内陆，拥有辽阔的平原、大沙漠，屹立着巍峨的喜马拉雅山脉和流贯着磅礴的黄河、长江。正如前面谈及大和民族则在远东一隅狭窄的列岛生息，回环着浩瀚的大海，山岭绵延，但很年轻；少平原，更乏大荒漠；河流纵横，但河床短浅。两国不同的自然环境，形成各自不同的自然景观，中国自然景观巨大而瑰丽，日本自然景观细巧而纤丽。中国是多民族的国家，新中国成立前，普遍存在着民族纷争乃至大规模的民族冲突，时常处在严重混战的无中心状态，民族统一经过严酷的斗争历程。一般来说，日本是由单一民族构成，没有异族间的争斗，就是同族间的纷争，也往往以"国让"妥协办法来解决。所谓"国让"，是日本神话中传说大国主神奉天照大神的敕令，将国土和平地让给皇孙的故事。所以在大和民族形成的过程中，完全排除种族的对立，以民族统一作为政治统一的中心。再加上宗教的复合形态，没有给一种神以绝对性，以本土的神道教为主，兼容佛教等其他外来的宗教。特别是 12、13 世纪禅宗传入日本，经过日本化之后，不仅对日本人的心理结构、人生态度，而且对日本文化的方方面面都产生深刻的影响。一位西方学者甚至认为，日本文化的性格就是禅。

大和民族的文明虽然接受大陆文明的影响，但由于以上各种因素经过长期的综合作用，形成大和民族独自的审美意识，与汉民族的审美意识仍然存在程度的差异性。就在自然观方面，中日

与西方强调人与自然对立不同，都是追求与自然的调和，这是大和民族自然观的根基——自然的五种元气，即“五行”的排列顺序是木、火、土、金、水五行相位，以木为首，木生火，火生土，土生金，金生水，周而复始，以此来说明人的相互关系。同时五行又相克，木克土，土克水，水克金，金克木，以此来说明人与自然的配合关系。所以日本人的五行推移顺序，与我国的金、木、水、火、土的五行推移顺序略有不同，我国是以金为首。七八千年前的绳纹时代就运用五行元气的相互交错和转换的作用，完成土器的艺术美。五行的美，以木为先，就成了日本人的最初的自然观，成了日本的文明史和艺术美的源流。

由此大和民族审美意识随着历史的推移，逐渐形成重自然不重人工，重简素不重繁杂，重纤细不重恢宏，重闲寂不重热烈，重精神不重形式，重想象不重现实，重主情不重理性，如此等等，与汉民族的审美意识存在着很大的差异。

在对自然景物的审美情趣来说，大和民族养成追求纤丽细小作为其美的目标。比如日本人认为山不在高，以小而幽为胜，《万叶集》的歌所咏的山，多是亩傍山、香久山、耳梨山等低矮但很幽美的小山。国人则以高山为贵，喜爱大山岳。古代诗人多颂五大岳，孔子更是发出“登泰山而小天下”的慨叹，夸耀泰山气势的雄伟。日本人喜欢浅而清的小川小河，尤其是涓涓的小溪，文人墨客描绘的对象多是小溪流。中国人则偏爱大河大江，并以黄河作为中华民族精神的象征。

在“小”和“大”与美的关系上，和汉的审美情趣都有各自的价值取向。日本文艺的“小”与美集中在简约洗练的美的感觉上。日本绘画很少追求结构繁杂而色彩浓艳，多是结构简雅，追求中间色，以幽婉清洒的情趣为主，富于恬淡的韵味，所以日本画重线条的单纯性和色彩的淡泊性。日本音乐的旋律单调，但却蕴含着无穷的妙味，让人在心中回荡着余韵。日本舞蹈在缓慢中

显露出一种内在的张力。在诗歌形式上，这种审美习惯更为突出，短歌只有31音节，五七五七七格律；到了俳句只剩下17音，五七五音节了。日语与汉语一字一音节不同，它的一字是数音节，缘此短歌、俳句的文字相当短小。而中国的画趣之苍劲、音乐之激越、舞蹈之柔韧、诗歌之崇高，都给人开阔胸怀的感受。这种"小"与美关系的延伸，日本文学对数字的运用上非常简约，夸"小"不夸大，常用"色鱼长一寸"、"苇间一鹤鸣"，以体现"一即是多"的禅学精神。而我国文学爱夸"大"不夸小，常用"白发三千丈"、"家藏万卷书"这类极尽夸张的描写。

审美的好尚往往是渗透到日常生活之中。以简约的好尚来说，具体化地运用在数字上是，日本人尊重奇数，以为奇数代表吉祥。除了上述和歌、俳句格律用奇数外，歌舞伎的剧名也一定用奇数。有一歌舞伎剧名叫《樱姬东文章》，其实名叫《樱姬》即可，"东文章"是没有什么意义的，但为了避开二的偶数，才再凑上三个字。喜爱奇数几乎成为一切生活行为的准则，比如婚礼交杯酒各用一组三只酒杯，送礼用奇数，连捆礼品也必然用单绳。又比如庭院的踏脚石，茶室前庭的置石，乃至上桌的生鱼片片数等等也无例外地用奇数。而且一般认为偶数是忌数，只有供佛供死者才用双。国人的习俗正相反，一般认为奇数是忌数，只有供佛、供死者才用奇数，而以偶数代表吉利，"好事成双"成为口头禅，且见诸于文化生活的各个领域。比如春节的对联、律诗的对仗等。

日本人这种重纤小简约的审美意识，不仅表现在外观的形式上，而且表现在内在的思想感情上。比如日本文艺的纤细表现和简洁的形式，最适应日本人的纤细的感觉和细腻的感情。万叶歌，特别是恋歌更重以悲愁之情展现纤细美的情趣。比如一少女的恋歌曰：秋令姗姗来/芒草结露珠/飘忽爱恋情/恍若此清露。歌人将恋情比作秋令芒草上的露珠，其美一展即逝，就如生命之无常，表现出少女的恋心与无常的露珠是相通的。同时通过露珠的宿命，深

感人生的无常，以此寄托自己的悲愁之情，展现了纤细美的情趣。古代文学不仅形式短小，而且感受性的纤细和洗练更是无以伦比。我国文艺的审美情趣则相反，重表现深厚、高致、宏阔的情趣，像屈原、杜甫那样的启人之高志、发人之浩气的歌，在日本古歌中是鲜见的。

在色彩审美方面，如前章谈及的，古代日本以白象征清明、纯洁，同时又代表生命的力量。日本固有宗教——神道教认为凡是带色彩都是不洁净，惟有白色是神仪的象征，以白作为人与神联系的色，崇尚白。8世纪奈良时代仿唐三彩烧制“奈良三彩”，根据自己的色彩审美趣味，一改唐三彩的以褐为主调的褐、白、绿三彩的浓烈的特质，以白、绿为主调的白、绿、褐三彩构成。到了平安时代，变为多用绿釉一色。可以说，“奈良三彩”是根据日本人的色彩爱好来吸收唐三彩，加以日本化而完美地展现了日本色彩美的固有属性。

尤其是日本神社重素色，包括著名的伊势神社、伏见稻荷神社、春日神社等在内，都是木结构，不涂任何色彩，保持原木的白色。神社内各物一概是白色，不像中国寺庙那样多色。然而，8世纪奈良时代引进大陆佛教建寺制度之后，出现唐招提寺金堂的辉耀色彩，经历镰仓时代、室町时代而至16世纪桃山时代，逐渐转而喜爱艳丽的颜色，尤其是金色。最初纯粹出于佛教的目的，佛典最先出现将黄金色作为净土色，被认为是一种比色还理想的光，占有超于色的特殊位置。这时候，日本原本保持原木自然色的佛像，一反过去不涂色泽的传统，而涂上金色。佛像背后的毫光也以金色来表现，象征彼岸的极乐世界。从此金色成为表现彼岸性的一种手段，著名寺院都以金装饰。与对金色尊重的同时，也相应重视银色，象征永生的托梦。室町幕府足利义满将军兴建金阁寺，其孙义政兴建银阁寺，就集中反映日本人色彩观的重大转变，并且影响到后代的江户时代某些方面，比如建筑于日光的东照宫。

对金的光辉，是一种宗教式的崇敬。当时对金的色彩美意识，出现另一种全面否定的倾向，认为金成货币，变得不洁，而反对装饰性的人工色，坚持传统的色彩的审美主体。与东照宫同时兴建的桂离宫就依然贯彻着传统的自然、素朴、沉静的色彩。

在绘画的表现上，16世纪后半叶桃山时代受到中国画的影响，加上权力的介入和干预，鲜艳绚丽的色彩也进入审美色域，扩展色彩美的创造，进入了金色壁画的黄金时代。狩野永德奉统治者织田信长之命所作的闻名遐尔的金壁画《洛中洛外图》、《唐狮子图》，开辟了金地浓彩的豪华装饰画风，独自形成了一派——狩野派。同时出现以金色作为其色彩趣味和理想的驰名的民间工艺——西阵织锦，用以制作武士服和能剧戏服。但同时代的其他画派，与狩野派的金碧画相对抗，坚持素雅的传统，追求配色单一及纯度性。可以说，一般日本绘画都是轻视色彩，特别是繁杂的色，而爱好素色。在中国美术史上不占重要地位的牧谿的画，在日本却受到极大的尊重，原因恐怕也在于此。与西阵织绵相异趣的友禅染就还原日本的传统色素。

从文艺美的感受性来方，日本古代美的感受，重情趣性。从日本美意识中核的"物哀"的发展轨迹来看，最初在《古事记》、《日本书纪》出现的"哀"（あわれ）字，训读大多写作"怜怜"，加上竖心旁，以表现一种心的感动的情态。《万叶集》更明确将"哀"的内涵延伸，表现爱怜与同情的一种心绪，向感伤性倾斜，成为以可怜的对象的爱情作为主情。从"哀"发展到平安时代的"物哀"，就由最初的感动意义进展到特殊的情趣意义，即是带上情趣性的感情。所以到了后来，江户时代的学者本居宣长从理论上解释"物哀"的时候，特别强调"知物哀"，就是"顺乎人情"，凡顺乎人情的真实就是善，即以顺乎不顺乎人情来判断善恶。可以说，日本古代美的价值，以主情为美，以自然的本能欲求为美，即以满足官能美作为一种生命充实感的享受。美与善并不一定具

有同一的价值。这是完全超越理性和道德的纯粹精神性、情趣性的美的感情。

与此相反，我国古代美的感受，重视伦理的作用，往往着力从美的对象所具有的官能美的深处发现精神美、理性美的要素，以获得美的感受和生命充实感的享受。即以节制人的自然欲求的理性为主，并以伦理道德的善来评价文艺美的意义和价值。这是我国古代美学论的基础。比如孔子删诗时就强调“仁者乐山，智者乐水”；《孟子·告子上》：“诗云：既醉以酒，既饱以德。言饱乎仁义也，所以不愿人之膏粱之味也。令闻广誉施于身，所以不愿人之文绣也。”并强调：“心之所同然者何？谓理也、义也。”这种美的观念，最后归纳为六美，即“有道、有仁、有义、有忠、有信、有密，此六者德也”。也就是以伦理道德作为审美价值的取向。到了后汉时代发展为“建安风骨”，形成了我国古代美意识的中核。也就是说，美的感受主要不是满足官能美，而是满足于精神和理性的欲求，美与善是同一价值的。由此可以明显地看出古代和汉美意识的差异性。

四、和式建筑艺术对汉式建筑艺术的吸收与坚持

作为空间艺术的建筑艺术在其本国文化的风土中产生，同时受到中国古代佛教建筑艺术的影响，逐步地形成具有日本文化性格特征的神社建筑、皇家建筑、庭园建筑和茶室建筑的空间艺术。

日本最早出现建筑艺术可以远溯绳纹时代，从北海道到九州就已发掘1万多个绳纹建筑遗址。公元前3—2世纪的弥生时代，已出现颇具代表性和象征性的神社建筑的雏型。最早期出现的建筑形式是鸟居，设置在神社的神路入口，原本是用来标志神社神域的门，以获得空间的一种表象的方法。实际上，日本鸟居源自

我国的牌坊建筑，但牌坊一般是砖瓦结构，以砖、瓦、石、木等材料作为构成的基本材料，在左右两柱上加中间的横梁或板门组成，四周设围墙，后来发展到在横梁上修筑斗拱和屋檐，飞檐越脊，上置风姿各异的兽物，显得雄伟、庄严和华贵。但鸟居吸收我国牌坊的形，编织在其固有的文化网络中，将我国牌坊艺术简素化。所以鸟居的构成基本要素是左右立两根木柱，柱上方横架一笠木，笠木下由横梁拴连结着两根柱子，省去一切虚饰，显得非常简单、朴素，明快至极。

日本最古的神社有：岛根出云大社、奈良石上神社、长野諏访神社、茨城的鹿岛神社等神社建筑群，据《古事记》记载茨城的鹿岛神社是由木鸟居和木结构神殿组成，鸟居的柱和笼木都是选用不剥树皮的草木，成圆形状，柱与柱之间的横木是角形，两端贯于柱外；神殿全是木造，板墙，芭茅草葺屋顶，是非对称性的结构，初步展现了神社建筑艺术的自然、清洁、单纯、质素的美。其后的日本古代各种建筑模式，都是弥生时代以来日本神社建筑艺术所具有的这些因素在起着作用。

日本神社建筑艺术即使受到大陆建筑艺术的影响，但神社建筑却仍保持其材料和结构本身至纯的要素。神社建筑的作品群中最具日本古典综合艺术美的，可以说是伊势神宫。它仍然坚持以木材和芭茅等自然素材作为主要建筑材料，整体为木结构，草葺屋顶，无天花板隐蔽，屋檐屋脊无翘度和弯度，全由直线构成空间，毫无人工修饰和人工技巧，排除一切有违纯粹性的装饰性的东西。它最完整地展现了古代和式建筑之美的三个基本因素：简素性、调和性和非对称性的自然性格。可以说，伊势神宫是最具日本式的建筑模式，它使日本建筑艺术达到了一个新的高峰。所以日本人将伊势神宫作为日本古代文明的最高象征。

大陆佛教建寺制传入后，日本建筑艺术中心，由神社建筑转移到寺院建筑，模仿中国几何学建筑结构，石造台基，赤色砖墙，

瓦葺屋顶，屋檐屋脊具翘度和弯度，由曲线构成空间，而且是对称性的结构，即在左右中轴线对称分布的建筑物结构，显得庄重与华丽。比如圣德太子亲自设计的法隆寺和鉴真亲手创作的唐招提寺，初时完全模仿我国寺院左右中轴线分布的建筑结构，可是经过吸收和消化，这些建筑也逐渐失去严格的对称性，代之出现非对称性的架构。到了13世纪，大多数寺院又完全采用日本式木结构的非对称性模式，恢复了传统建筑的素朴的艺术精神。

关于皇家建筑艺术，早已受到我国建筑艺术的影响，但在日本文化风土中，经过长期融化和再创造，分为两大系统：一是纯粹日本式的皇家建筑艺术，表现简素、纯雅，以桂离宫为代表。一是模仿中国式的将军家建筑模式，表现奢华、浮艳，以东照宫为代表；两者都兴建于江户时代，呈现出相反的诸因素的绝对对立，反映出日本皇家建筑的二元性格。

桂离宫是竹篱围墙，竹编大门，院内建筑群集中西侧，雁行式配置，布局简练。建筑物都很小巧，清一色木造结构，草葺或树皮葺人字形屋顶，排除一切人工修饰，一切顺乎自然，将其推向至简至素的极限。而建筑物与起伏的地形和东侧的池、泉、岛、桥、石、树等有机结合，使人工性与自然性极其巧妙地调和起来，融为一个完全不可分割的空间，使造型与空间浑然一体。创作者的主导思想是：(一)着力体现纯正清雅的精神性；(二)既要表现皇家的尊贵，又要发扬简素的传统建筑艺术的特质；(三)充分发挥建筑艺术群的各自机能，使其各具实用性，又达到完美的统一。

日本民间流传着这样一个故事，兴建桂离宫时，日本建筑艺术又掀起模仿我国建筑艺术的第二波，尤其是权势者纷纷效仿中国建筑那种恢宏壮伟的建筑模式。可是当时承担桂离宫设计的建筑师小堀远州竟为了确保这一艺术设计的绝对自由，敢冒天下之大不韪，向皇室提出“不能下达任何有关设计旨意”的条件，以保证这座离宫能体现日本建筑的艺术精神。

桂离宫的明显特色可以归纳为：一是质朴而近乎自然；二是非对称性而近乎不完整乃至残缺；三是小巧而近乎纤小。这种审美情趣不重形式而重精神，是受禅宗的“多即一，一即多”的思维方法的启发而产生的。它表现的平淡、单纯、含蓄和空灵，让人们从这种自然的艺术性中诱发出空寂（さび）与闲寂（わび）的效果，产生一种幽玄的美。

所以桂离宫虽是皇家建筑，却没有像中国的颐和园和避暑山庄等皇家离宫那样的红墙绿瓦、厚重宫门的辉煌建筑，显露出威严和豪华的气派。然而同时代兴建的东照宫则模仿我国皇家建筑的奢华模式，其建筑艺术思想放在夸耀恢宏壮伟的内里所蕴含的权势高贵和威慑力，追求一种过度的装饰和过度的浮华的美。整座东照宫沿袭中国皇家建筑的豪华气势，到处都是人工修饰的金器、泥金画，屋檐瓦敷金泊，屋柱深赤色，屋顶斗拱也涂红、金等色彩，墙壁、门扇上雕有龙狮花鸟，充满了富丽的色彩和华美的雕刻，一派金碧辉煌，有违日本自古以来形成的建筑艺术的传统美。从这里可以看出古代日本在建筑艺术领域也存在和汉文明的冲突、并存与融合。很明显，桂离宫对中国皇家建筑艺术从精神上加以消化，摄取了当时存在的一切影响而创作的作品，而东照宫则是未能消化的舶来品。

日本庭园建筑最早源于神社寺院建筑和皇家建筑的需要，后来逐渐走向民间，形成一种独立的建筑艺术，并不断吸收融贯其他艺术的精髓，成为具有丰富内涵的庭园文化。早在6世纪末7世纪初，中国庭园建筑通过百济（今朝鲜半岛）传至日本，在皇宫中建造了须弥山和石桥，成为日本庭园艺术的雏型。8世纪以后，寺院也先后出现莲池式和净土式庭园，颇受中国山水园林文化的影响，以自然风景式为主体，不仅有池水、岛、树、桥，还有亭、台、楼、阁，但是经过从精神和形式两方面对中国庭园建筑艺术的消化与融合，形成民族的审美特色，即通过多种多样的具象或

抽象的建筑艺术，表现出崇尚自然的审美情趣，其美学原则是顺从自然，造化自然，与自然融为一体。日本庭园崇尚自然，不像中国庭园强调实景，重视具象性，原原本本地具现自然，而是强调虚景，重视观念性，将自然景象抽象化，以石子、白砂为主体，创造象征性的自然物象，开辟了庭园的新意境。其中枯山水庭园就是有代表性的纯粹日本式的庭园艺术。

中国庭园艺术的准则是"无池无水不成园"，而枯山水庭园却相反，它排拒用水、用池。《造庭记》规定枯山水的特定意义是："在没有池子、没有用水的地方安置石子、白砂造成枯山水。所谓枯山水就是用石头石子造成偏僻的山庄，缓慢起伏的山峦，或造成山中的村落等模样，企图让人生起一股野景的情趣。"也就是说，枯山水庭园是以石头、白砂、苔藓作为素材构筑，极端的甚至全部用石头的形状、色泽、硬度、纹理，以及石的其他个性，使静止的石在自然光照或人工照明之下，造成动的感觉，幻化出一种抽象的形象，但又使这种抽象形象具象化。比如在园中置石，石本来是没有生命，但通过置石法的技巧，却令人感到它拥有强大的生命力，而且石的微妙起伏，其形与色产生无限的变化，与自然环境的绝妙调和，可以表现出假山假水来。又比如利用白砂表现海，就是说用耙子在白砂上耙出各种形状，可以造成涟漪，可以造成汹涌的波涛，还可以造成平静如镜的水面等，表现出一幅幅不同的壮丽海景。

在枯山水庭园中最具代表性的，是建于15世纪的龙安寺庭园。这座庭园是借一堵古老的土墙围着一片占地约160平方米长方形的土地，内里无一树一草，零星错落地安置了15块大小不一的石和敷设白砂、苔藓，作者创作动机之深奥和构思之奇拔，在于他在构成这样一幅活生生的自然美景：一望无垠的大海，大海中分布着星星点点的群岛，群岛上生长着郁郁葱葱的茂密森林。在这里作者将石、白砂、苔藓都抽象化，作为大自然的海、岛、林

浓缩在其中，产生另一种世界。可以说，这种抽象化的枯山水给人一种干枯的感觉、一种寂静的感觉，表现了最纯粹日本式的庭园艺术美。

所以在日本，枯山水庭园又称“空庭”。所谓“空庭”是以“空即无”作为主体，即以必要的界限，在恰到好处的地方，置有限的、奇数的、不匀称的石，在石底部缀满杉苔藓以掩盖其肤浅，表现其“空即无”的状态，这样就更能表现出其深度，更能抽象为丰富的艺术意境。相反，如果安置太多的石、偶数的石、匀称的石，那么就会破坏冥想中的“空即无”的东西的存在，就达不到枯山水造园法的目的，达不到使观赏者由建筑的小空间进入自然的大空间，由有限进入无限，以引申出一种“空寂”的幽玄美的情趣。所以观赏枯山水庭园艺术，只有舍弃自我，将这种美意识升华和表象化，才能发现其真实。美，正是存在无我之境中。也就是说，枯山水庭园是较多地诉诸于思想、冥想中的美。这是禅宗冥想的精神构思出来的，具有禅的简素、枯高、自然、幽玄、脱俗、静寂和不匀整性的性格特征，并在这种禅的精神激发下，将观念性的东西缩少乃至减至最低限度，无以伦比地表现了“空相”与“无相”。总之，枯山水不仅是一种表现的艺术，也是一种联想的艺术，这就大大地提高了日本庭园艺术和文化的内涵，成为世界庭园史上无先例的、日本人在艺术上独具匠心的创造。

茶室建筑，作为空间艺术，在日本占有重要的位置。但它很少独立于上述神社建筑、皇家建筑和庭园建筑之外，而往往置于其中，而且也是以结构简素、非对称性为其基本特色，成为上述几种建筑艺术的有机的组成部分。具体地说，茶室建筑也是利用原木、芭茅等自然素材，木造结构，屋顶用芭茅草或杉树皮葺成人字形。屋檐较深，檐柱使用青竹。屋内外木板都任由树肌裸露，木柱或竹柱造型外露，格子门和隔扇都是木框架，最早的茶室无窗，靠出入口的格子门采光，草庵式茶室开始开窗，连子窗用竹

格框架，落地窗用芦苇编织。无论是格子门、隔扇还是窗，一律不镶嵌玻璃而糊日本纸，使采光柔和。墙壁以板或竹作墙心，用泥土混合稻草秸或用泥土混合铁粉涂成土墙。老墙泥灰剥落，也只修整部分，保留部分剥落，以顺应其自然。

一般茶室都辟有前庭，也称“露地”。地形细长，是进出茶室必经之路。在前庭置石植树，一般置石由奇数即7至15块大小不一、形状各异的石构成，摆置法顺乎自然，以不显眼为度。前庭还安置石灯笼，间有木灯笼或金属灯笼，与置石配合，并种植松竹，增加清寂与纯洁的氛围。

从日本古代建筑艺术发展史来看，它既吸收中国建筑艺术的精华，又与中国以红墙绿瓦为主体结构的建筑艺术完全相反，是以木结构为主体，排除一切虚假和不自然。也就是说，日本建筑艺术在本国风土中经年酿造出来的美，就是置于自然中再组合，在最纯的自然、最大的简素中展现其极至的美。

五、和歌的主情论与汉诗的言志说

7世纪初，开明派苏我氏与圣德太子掌政，积极吸收中国大陆文化，特别是中国六朝诗文，并于607年第一次派出小野妹子等遣隋使，更有计划地引进大陆文化和制度。当时儒佛思想在社会生活中占有重要地位。继圣德太子、苏我氏之后掌政的孝德天皇，以中国唐代文化和制度为规范，于645年实行大化革新，继前期遣隋使之后，大批遣唐使赴中国学习和引进唐代儒佛的新思想、新文化，以更大的热情把中国古代典籍作为文学来学习和汲取。当时儒教渗透到大学、国学的教育，以《孝经》、《论语》、《左传》、《周礼》等九经作为主要课程，以中国史作为历史的主修课。学问则普及汉学，汉诗文广为流行。在皇室和贵族中涌现出不少汉诗文作者。

日本现存最早的汉诗集《怀风藻》就是在这一时期编纂出来的。它收入近江时代、奈良时代约120篇汉诗，主要由五言诗、七言诗构成。撰者在序文中强调，编撰的目的乃是“恢开帝业，弘阐皇猷，道格乾坤，功光宇宙，既而以为，调风化俗，莫尚于文”。也就是“将不忘先哲遗风”，故称《怀风集》。这部汉诗集不仅突出宣扬仁智的思想，大量使用《论语》的语言，而且在作者小传中对人物的批评，也是以儒教思想为基准，比如赞圣德太子“尊宗释教的功绩”，贬大津皇子的“不以忠孝保身”等。从中可以看出当时的汉诗受我国的教化思想和经世思想的影响，重视诗言志的作用。之后又相继涌现著名的三大敕撰汉诗文集《凌云集》、《文华秀丽集》、《经国集》。

佛教思想已经渗透到民间的信仰中，成为以后建立民众佛教的历史源流。佛教文化对日本古代的绘画、雕刻、建筑艺术乃至日常生活的影响也是巨大的。及至平安时代初期，奈良药师寺僧景戒根据中国《冥报记》、《般若验记》写成日本佛教传说集《日本灵异记》，以因果报应为中心，宣扬了“善有善报，恶有恶报”观。总之，当时为政者大力展开“汉风运动”，出现向汉诗文一边倒的倾向。朱雀天庆年间(932—946年)，大江为时应皇太子之召撰写的《日观集》就这样慨叹道：“夫贵远贱近，是俗人之常情，开聪掩明，非贤哲之雅操，我朝遥寻汉家之谣咏，不事日域之文章。”就是说，当时歌坛“贵远而贱近”，轻视“日域”文学而向“汉家”倾斜。

在这种历史文化背景下，从中国引进诗论、诗学，撰定《万叶集》，藤原浜成著《歌经标式》，直接受六朝诗学影响，引进诗病与诗论。日本的歌的批评和歌论就是以此为发端的。平安时代初期，空海受六朝《文心雕龙》、《诗品》等影响，著《文镜秘府论》、纪贯之著《古今和歌集》假名序，以及相继出现一系列歌论和敕撰集，促进其后“赛歌判词”的产生，随之出现对具体作品

的批评标准，进一步发展了歌的批评意识和歌论。

但是，另一方面，不能忽视对日本上古萌芽的本土神道的自然本位思想，以及咒语、歌谣、祝词、神话传说中所表现的言灵思想，在歌论、歌学形成和发展过程中的延伸与连接，逐步形成本民族文化氛围，在与外来文学思潮的碰撞中相斥和相融。比如《万叶集》的批评意识、《古今和歌集》假名序、藤原公任→藤原定家构筑的歌学思想体系等，都是在上述基础上提出和歌本身的创作基准和美学思想，从而建立了“まこと”（真实）、“あはれ”（哀）“幽玄”等古代日本文学理念，并以此纵横交错才完成古代和歌主情思想的网状结构的。

《万叶集》无疑受到中国诗学的赋比兴的启示，但不是盲目照搬，而是对“心物融合”作了特别的思考，强调作歌“各述心绪”，以“心”为主导的歌学精神。因此万叶歌多为歌颂美、爱恋和悲伤等感情的，主要是个人感情的朴素表现。也就是以本土神道的自然本位思想为主导，具现主情的真实性。

比如柿本人麻吕的歌其“感爱”的中心是以表现对生离死别为目的，唱出对生的无限憧憬，对死的无限悲哀，表现了纯粹的感情的抒发，抒情因素浓烈，而且这种抒情是属于个人的，从而展开了朴素而自然的纤细的感情世界，贯穿以“哀”为主体的浪漫思想。他的悼妻歌甚至用“泣血”这个悲伤最高状态的词来表现其哀之深刻，这就真正地、完全地拥有属于个人的感情。又比如山上忆良强调歌是“写五脏之郁结”，大伴家持强调作歌“以散郁结之绪”，以歌作为抒发个人感情的手段，以获得一种慰藉。也就是重视主观情绪的感动性。

万叶歌还有一部分是受我国老庄思想和儒佛思想影响，与本土神道思想结合而产生真实的写实和哀的浪漫的歌风。比如大伴旅人的哀的浪漫态度，体现在受老庄思想的影响，将满足现世、满足人对现实世界的心理欲求，与本土的此岸世界观的原质自然契

合，产生他的著名的十三首赞酒歌，唱出“人而不饮酒，只见似猴猿”（卷3—344）这样的名句。山上忆良最后重视儒学的哲学思维，对歌的个人感情染上伦理的色彩，以“述其志”作为抒情歌的自觉。他的《贫穷问答歌》就更多地贯穿真实的写真精神，咏出现实生活和人间苦痛的种种世相。也许山上忆良在万叶歌人中是例外的存在。

在歌论方面成书于《怀风藻》、《万叶集》之后的《歌经标式》，是藤原浜成奉敕而作。它朴素地接受了中国《毛诗序》有关志情统一和诗感化作用的潜移影响，以及以中国《诗品》的美学思想“文情理通”、“文能达意”为鉴，但又突破《毛诗序》以诗直接作为宣传政教伦理的狭隘的诗学思想，以自己的思想表达方法强调了“心”在歌的中心地位。也就是说，它在心与志、情与文上吸收中国诗学思想，又不受其束缚，对于内在的——日本古代文学一贯追求的心的“真实”即“真心”，表现出异常的关心。对于以主情为主体的和歌论的形成起到了促进的作用。继《歌经标式》之后，喜撰的《倭歌作式》（亦称喜撰式）、孙姬的《和歌式》（亦称孙姬式）、《石见女式》等都沿着《歌经标式》的基本轨迹运作。

但平安时代初期，日本盛行汉诗文，撰定《凌云集》、《文华秀丽集》、《经国集》等，不仅出现汉诗文一边倒的倾向，而且宣扬了“文章者经国之大业”的观点，强调诗文是政教的工具。在此前后留唐僧人空海回国，应当时的歌坛要求，将《唐朝新定诗格》、《诗格》、《诗髓脑》、《诗议》等诗学书，排比编纂了《文镜秘府论》。首先详尽地引用《毛诗序》的“动”、“感”作用之后，主张诗的价值是“经理邦国”；其次强调“诗本志也，在心为志，发言为诗，情动于中，而行于言”。即它一方面吸取儒教“诗言志”的思想，一方面又倡导歌的言情作用，将情、志、心、气结合。这一时期，汉诗文压倒一切，和歌衰微，《歌经标式》的影响

缩小，许多歌论都模仿《文镜秘府论》。可以说，它是在这个汉诗文一边倒的形势下的产物。

在儒佛思潮的冲击下，日本诗界致力于诗文的“日本化”，以期对汉诗文一边倒的反拨。这时也正好废止遣唐使（894年）。菅原道真在这方面作了努力的尝试。他在《菅家遗诫》中将这种努力精当地总结为“和魂汉才”，强调了以日本本土精神来活用从中国引进的诗学，使外来文化“日本化”的重要性。

《古今和歌集》是抓住和歌中兴的机遇而撰定的，从假名序（和文序）和真名序（汉文序）的比较中，可以看出歌论渐次“日本化”的过程。万叶歌只有少数属于道德教化的咏物歌，但《古今和歌集》受汉诗和诗学的刺激，汉文序以“述志为本”，强调了“感生于志，咏形于言”，“动天地，感鬼神，化人伦，和夫妇”，“然复取义于教诫之中”。而假名序有意识淡化言志诗学思想，强调“夫和歌者，以人心为种”，主张“以心为本”，并以为“心”的本质就是“真实”。比如两序对六歌仙的批评，虽然都重视歌的心与词的要素，然而在解释上，两者存在微妙的差异。汉文序用“实少”并非认为是致命弱点，而且没有用日本固有用语“真实”（“まこと”），明显地受中国《文心雕龙》的华实论的影响。假名序用“真实”，主要指“心”的“真实”，重点强调歌以“真心”的表现为主，并且用“真实”、“哀”、“心”作为批评的基准，无疑是根植于本土的审美价值取向的。

平安时代中期，歌论进一步确立以主情为体的价值取向。壬生忠岑的《和歌体十种》提出和歌的最高样式是“高情体”，其他九体也有高情的素质。他特别说明“此体，词虽凡流，义入幽玄，诸歌之为上种也，莫不任高情”，其特征是“义入幽玄”，重“余情”的情趣性与情调性。藤原公任在《新撰髓脑》中写道：“反歌者心深姿清，应以心有奇处为优”，“心姿相具难，则应先取心”。在作者看来，心是感情的主体，是构成歌之美的主要条件。

平安时代中后期，歌论出现革新与保守的倾向，也是围绕对“心”的认识表现出来。比如，藤原义忠遵循“以心为本”歌论，偏重歌的判词以“心”为重点，可以举出其见解有：“不知歌旨之心”、“具备歌旨之心”、“深心”、“心态”、“心高”、“心有余”，等等，而藤原资业以“述志为本”，强调“世治者此兴起，时质者此思切，故感动神明，交和人伦，莫近于斯矣”。在歌论中，藤原亲经的《新古今和歌集》序也将和歌作为“理世抚民”，“治世和民之道”，其后的《闲吟集》序更明确歌者乃“喻三纲五常”。可以说，当时虽然尊重“心”、“余心”的艺术表现论占据着和歌美学的空间中心位置，但并非无相反的论点，即并非无偏重从儒教的政教立场来对待和歌的。这两种和汉歌学思想在互相交织又互相抗衡中向前潜流。前者成为主流，对歌论和赛歌判词的基准起到了固定传统的作用。可以说，平安后期起，歌学思想明显地从“言志说”摆脱出来，而扩大“主情论”思想的机制。

此后经过13世纪至16世纪镰仓、南北朝、室町诸时代，歌论从重“心”、“余心”发展到“有心”，演化为“幽玄”的象征的表现。藤原俊成、定家父子在这方面扮演着重要的角色。藤原俊成在《赛歌六百首》等20多种“赛歌判词”，更加突出“余心”，提出“应以心为本，进行词的选择”，并以“余情幽玄美”作为和歌的最高的美的基准，含有一种朦胧和悲哀的美感。藤原定家在这一思想的引导下，尝试进一步对歌论、歌学进行理论的思考和概括。他的《近代秀歌》、《咏歌大概》、《每月抄》等促进了歌学体系化，并且形成歌学传统而流传下来。提出“词慕古，心求新”、“情以新为先，求人未咏之心咏之”，强调歌人必须“深通和歌之心”，赋予“心”以新的存在意义。定家在《每月抄》中对上述问题作了更为深入和系统的论述，提出“有心体”作为艺术美的最高价值，其主要论点：（一）有心体更能代表和歌的基本精神，所谓秀逸之歌，是整首都有“深心”之谓。不用此体，则绝咏不

出秀歌来。（二）歌要解决“心”与“词”的关系问题，“心”与“词”如鸟之双翼，如能“心”、“词”兼顾，自然再好不过；否则，与其缺少“心”，无宁在“词”上稍差一些。（三）和歌是日本独特的表现形式，在先哲的许多著作中都提到和歌应当咏得优美而富于物哀。作者虽然没有就“物哀”的本质进一步阐述，但他在赛歌判词中也常用“哀”的评语，足见“哀”、“物哀”已在他的歌学理论中开始占有了位置，以及他所追求的和歌的艺术美的完成。尤其是从代表他的上述主张的《新古今和歌集》的歌风来看，他的以“有心”之余情为根底的“幽玄”与“物哀”，即带有象征的情趣性和浪漫的情调性（感伤性）的二元性的。

鸭长明在《无名抄》中对“幽玄美”明确作出具有含蓄之美的解释，他说：“幽玄体不外是意在言外，情溢形表，只要心词极艳，则其体自得”，并且就日本古代歌论的完成作了如下的论述：

> 至万叶时代，只陈述心志，未必不选择词、姿。至古今时代，如入花、实其体各异。后撰时代有宜歌，始着手搞古今，之后不久，难以为歌，就不选择姿，而首先表现心。拾遗时代开始，其体接近物，明确知性的表现，以姿、实为宜。

可以说，“《无名抄》所显示的长明的观察力，他注意到心与词的关系，从以心为先的《万叶集》到以心词调和为旨的《古今和歌集》、《后撰和歌集》打破这种调和，再到心本位，《拾遗和歌集》又再次回到心与词的调和，来说明以心为主和心词调和交替发展，划出了歌论的发展轨迹。所以尽管这里只论述《古今和歌集》以后的变迁，但可以认为依从长明的看法是贤明之策”。

从日本古代歌学思想完成的过程，实际上是以心为主体，心词调和交替发展的过程，也是按照日本民族文化心理结构的走向，从纵横交错着的中国诗学“言志说”摆脱出来，向“主情论”的

转化，它们在歌学体系化的全过程中，育成古代歌学生命体的以“心”、“有心”为基本内容的“真实”、“物哀”、“幽玄”的、独具日本性格特征的美学理念。日本古代歌论、歌学从而走上完成、发展和成熟的道路。

六、经典物语对中国文学的受容与再创新

中日两国古代文学有着密不可分的血缘联系。日本古代文学虽然深受中国文学的影响，然而它的生成与发展仍然是依靠日本本土文化思想的哺育和滋养。物语文学经典作《源氏物语》就是依照本国传统文学思想和审美价值取向，吸收中国文学理念和方法，尤其是白乐天的文学观和《长恨歌》精神而达到交融的最好典范。

《源氏物语》与中国文学的关系，从宏观来说，不仅活用了白乐天的《长恨歌》，借用《礼记》、《战国策》、《史记》、《汉书》等中国古籍中的史实和典故，并把它们结合在故事情节之中，而且首先接受了中国的儒佛文学思想的渗透，并以日本本土的文化思想作为根基加以吸收、消化与融合，从而创造了日本民族文学的辉煌。

《源氏物语》作者紫式部的创作指导思想，正如她说的，“凡人总须以学问为本，再具备和魂而见用于世，便是强者”（少女卷）。这说明紫式部重视当时的汉文学与儒佛学，以及在文学上对和魂的自觉。所以紫式部一方面开放性地学习和吸取中国文学思想，一方面又根据本国文学的需要，慎重地加以选择，取舍与扬弃，比如《源氏物语》重主情，虽然不能说全无但很少受到中国文学的儒教言志思想的影响，它只追求朴素自然的真情，而淡化伦理的思想，没有也不像儒教文学思想那样追求达到高远的精神境界。作者在塑造源氏的时候，虽然也写了他对不伦的罪咎进行

良心的苛责，但这种苛责的伦理意义是很宽容的。可以说，中国文学的儒学观念在书中很少反映。

毋宁说，《源氏物语》更多地接受了中国文学的佛教思想的影响。即使如此，也是加以佛教思想日本化，然后融贯其文学中。具体地说，有以下几点：

（一）出家问题

《源氏物语》写了源氏他们在爱情生活上，或在爱情与政治生活上遭到了挫折，摆脱不了人间的苦恼，于是就企图通过出家悟道，入灭示寂，以消灭烦恼。紫式部也确实写了不少人物出家，但对主人公源氏和紫姬的出家，则是另一种结局。源氏围绕无常感而产生了此岸与彼岸的对立思想，产生了出家的愿望。同时又有阻挠他实现这种愿望的羁绊。最明显的例子是他的爱妻紫姬病重，恳求他与她一起出家，他却担心两人出家后，夫妻离居异地，实甚难舍，如果如此，则道心惑乱，终未应允。

他们最终未能如愿出家。在紫姬死后，源氏更觉人生无常。但知无常并非就悟道，他还是留恋现世，留恋现实的荣华，这样就大大地妨碍他的道心。紫式部最后只用暗示手法写到源氏"遁世之期，渐渐迫近"，就以"云隐"为题名而无本文，暗喻源氏之死。源氏的无常观是与现世荣华富贵等现实紧密联系的。他的出家问题存在不可克服的矛盾。如果他要追求彼岸和来世，那么他就必须彻底否定此岸与现世，但源氏留恋爱欲与荣华，对红尘心未绝，没有力量走到否定此岸与现世的一步。这与古代中国文学所表现的追求来世，憧憬死后世界的出家思想是迥然不同的。

（二）宿命、因果与救济

佛教对于性爱是实行绝对禁欲主义的，中国文学不乏描写男女情爱是前世的"罪孽"造成现世的果报的故事，宣扬了因果报应和宿命思想。《源氏物语》也或多或少地宣扬了这种佛教文学思想，但不占很大的位置。相反它是以神道现世观为主体，虽然作

为人的“救济”方面，与佛道是相通的，但它不像佛教文学那样舍弃人的情欲而成为超人的理念的东西。也就是说，《源氏物语》的第一义是确立人的性格，即尊重人的自然情欲，对男女情事是肯定的、同情的，乃至是赞赏的。虽然作者对事件的产生，都归究源氏前世孽障在现世受到了意外的惩罚。但在果报面前，更强调宿命，从本质上并不认为这是现世的“罪孽”，所以他又企盼神明判是非，在现世取得个公道。可以说，《源氏物语》所表现的佛教因果思想，与中国文学所表现的，存在微妙的差异。

首先，它祈愿佛对现世的冥助，祈祷消除现世的不安，谋求现世生活的安稳；其次，它才宣扬佛教的罪孽和宿命。这与源氏出家的意志是基于现世的观念是相呼应的。因此，源氏虽因恐惧于报应而苦恼，但为了爱情和荣华，却不计较付出的代价，其苦恼相与荣华相是相即不离的，是苦恼即荣华，有苦必有乐的因果关系。他的宿命是放在现世的果，并非在于前世的因。总之，它是与现世的心相连的，其独自的个性是企求现世的救济。

（三）心性

中国文学接受佛教的心性学说的影响，同时又受到儒学理性主义的制约，心与理是结合的。而《源氏物语》却更多是重心性，在以心为本原的基础上，将心与情统一，而几乎无视理的作用。

具体地说，《源氏物语》的心性气息，是以愧疚意识为切入点，在人物的人生短暂的无常感的基础上，让人物的感情染上哀的色彩。比如她描写的源氏在众多女性的情爱中，追求心的表现自由，以心传心，达到内心的哀的感悟，产生一种自然的哀，即基于神道自然本性的日本式的感情的原型——物哀。这一物哀的文学思想和美学理念，正是紫式部在佛教的心性说和神道的自然本位说的结合点上创造出来的。这一物哀文学精神具有丰富的内容，它加深了艺术表现的技巧，成为《源氏物语》的基本特征之一。《源氏物语》与中国文学接受佛教文学思想影响，在这点上显示出最

明显的差异。

在这里，不妨将紫式部的物哀文学观放在儒佛文学思想和神道思想的交汇点上来考察。紫式部创作《源氏物语》是采取以神道的“真实”为基础的观照态度，对文学进行反省。同时还深深地渗透佛学思想，以佛教的“方便”作为旨趣，感悟佛的慈悲心，并以此佛心的寂静来揭示人心的真实。所以《源氏物语》的人物陷入苦海进行反省时，都是达到“善恶不二”，“菩提即烦恼”。也就是说，善包含了恶，美包含了丑，从丑恶中发现善美，发现人性的真实。在紫式部看来，物哀就存在两者的调和中。而在中国文学中，善与恶、美与丑是绝对对立，很难寻找到调和点的。应该说，紫式部在佛道中发现了心性及其潜在深沉的哀，这就是她在文学上对佛学思想的主要思考。

从微观来说，《源氏物语》与中国古典有着密不可分的血肉联系，它不仅广泛运用了汉诗文，尤其是白乐天的诗达九十余处之多，第一回《桐壶》更是有赖于白乐天的《长恨歌》而成立，可见其接受白氏的影响是广泛而深刻的。主要表现在以下几点上：

（一）在文学观上

白乐天主张彻底的入生的艺术观，他强调：首先，作文章的目的，是“为君，为民，为物，为事而作”；而不是“为文而作”；其次，作文章要建立在“喻、诚、信”的基础上；再次，文章是由“感于事”、“动于情”而产生的，坚持现实主义与浪漫主义结合的创作方向。

《源氏物语》的紫式部的文学观，是建立在日本传统的写实的“真实”和浪漫的“物哀”的基础上，同时大量吸收中国文学理念和方法，并且调适和融合二者，从而形成自己独特的文学性格。

紫式部强调，原来物语虽然非如实记载某一人的事迹，但不论善恶，都是世间真人真事。观之不足，听之不足，但觉此种情节不能笼闭在一人心中，必须传告后世之人，于是执笔而作。因

此欲写一善人时，则专选其人之善事，而突出善的一方；在写恶的一方时，不仅专选稀世少见的恶事，使两者互相对比。这些都是真情真事，并非世外之谈。中国小说与日本小说各异，同是日本小说，古代与现代亦不相同。内容之深浅各有差异，若一概指斥为空言，则亦不符合事实。——所以无论何事，从善的方面说来，都不是“空洞无物。”她又说：“一切物语，都是写人情世态，写种种心理，读物语自然了解世相，了解人的行为和心理，这是读物语的人首先应该考虑的。”

紫式部在这里首先主张物语应该写真实，即使虚构部分，也应该包括真实；其次，称赞物语的“了解世相”的功能。《源氏物语》正体现了紫式部的这种写实的“真实”的文学观。它表现的内容以真实性为中心，如实地描绘了作者所亲自接触到的宫廷生活的现实，不是凭空想写出来的。也就是说，作者是根据道隆派与道长派交替兴衰的史实面加以艺术化的。源氏的流放须磨，也是以道隆之子伊周的左迁作为素材的。

紫式部这种文学观，以及根据这一文学观的创作实践，固然源于日本古代文学的真实思想，但也不能否认她受到白乐天的上述写实主义文学观的影响，在文学植根于现实生活，是现实生活的反映这一点上，不难发现两者的近似性。

白乐天和紫式部的文学思想，都带有儒、释、道杂糅的色彩。白乐天强调“志在兼济，行在独善，奉而始终之则为道，言而发明之则为诗。谓之讽喻诗，兼济之志也；谓之闲适诗，独善之义也”(《与元九书》)。紫式部虽然没有像白乐天那样明确“言志”，但她却注意到，讽喻乃兼济之志。比如她在《紫式部日记》里谈到爱读白乐天的诗，尤其是强调了《乐府》二卷，所以伊藤博校注认为这是注意到白乐天的诗包含批判社会的讽喻诗。

（二）在思想结构上

《长恨歌》的思想结构是重层的，讽喻与感伤兼而有之。这对

于《源氏物语》的思想结构形成的影响是巨大的。《长恨歌》和《源氏物语》这两部作品并非纯爱情类，而是通过爱情的故事，展开各自时代的历史画卷，具有明显的讽喻性，可以举出：

1.《长恨歌》的讽喻意味表现在，对唐明皇的荒淫以及与其密切相关的种种弊政进行揭露，以预示唐朝盛极而衰的历史发展趋势。开首就道明“汉皇重色多倾国”。《源氏物语》也与这一思想相呼应，通过源氏上下三代人的荒淫生活，及贵族统治层的权势之争，来揭示贵族社会崩溃的历史必然性。作者让源氏痛切地感到“盛者必衰”的无常之理。作者不无感叹“这个恶浊可叹的末世……总是越来越坏”。(《行幸》)

两者的相似，并非偶然的巧合，而紫式部是有着明显的模仿白乐天的《长恨歌》的目的意识的。她在《源氏物语》开卷“桐壶”卷就道出了这一讽喻的主题思想：

> 这般专宠，真叫人吃惊！唐朝就因有这种事儿，弄得天下大乱。这消息渐渐传遍全国，民间怨声载道，认为此乃十分可忧之事，将来难免闯出杨贵妃那样的滔天大祸来呢……如今更衣已逝，(桐壶帝）又是每日哀叹不已，不理朝政。这真是太荒唐了。(“桐壶”卷)

可以说，《长恨歌》与《源氏物语》都是以讽喻手法来反映一个时代的社会世相的。

2. 从作品的结构来看，《长恨歌》内容分两大部分，一部分写唐明皇得杨贵妃后，贪于一色，荒废朝政，以致引起安史之乱。一部分则写唐明皇与杨贵妃的爱情，唐明皇对死去的杨贵妃的痛苦思念。《源氏物语》也具有类似的两部分内容，一部分描写桐壶帝得更衣、复又失去更衣，把酷似更衣的藤壶女御迎入宫中，重新过起重色的生活，不理朝政。一部分则描写桐壶帝的继承人源氏

与众多女性的爱情生活。

白乐天和紫式部这两部分都是互为因果的两重结构，前者是悲剧之因，后者是悲剧之果。他们都是通过对主人公渔色生活的描述，进一步揭示各自时代宫廷生活的淫靡，来加深对讽喻主题的阐发。所不同的是，白乐天是通过唐明皇贪色情节的展开，一步步着重深入揭示由此而引发的“渔阳鼙鼓动地来”，即指引发了安禄山渔阳（范阳）起兵叛唐之事，最后导致唐朝走向衰微的结果。而紫式部则通过桐壶帝及其继承人耽于好色生活，侧面描写了他们对弘徽殿女御及其父右大臣为代表的外戚一派软弱无力，最后源氏被迫流放须磨，引起宫廷内部更大的矛盾和争斗，导致平安朝开始走向衰落。从这里人们不难发现白乐天笔下的唐朝后宫生活与紫式部笔下的平安朝后宫生活的相同模式，而且他们笔下主人公的爱情故事也是互为参照，更确切地说，紫式部是以白乐天的《长恨歌》的唐杨的爱情故事作为参照系的。

3. 就人物的塑造来说，《长恨歌》对唐明皇的爱情悲剧，既有讽刺，又有同情。比如白乐天用同情的笔触，写了唐明皇失去杨贵妃之后的哀念之情，这样主题思想就转为对唐杨坚贞爱情的歌颂。《源氏物语》描写桐壶帝、源氏爱情的时候，也反映出紫式部既哀叹贵族的没落，又流露出哀挽的心情；既深切同情妇女的命运，又把源氏写成是个有始有终的庇护者，在一定程度上对源氏表示了同情和肯定。也就是说，白乐天和紫式部都深爱其主人公的“风情”，感伤的成分是浓重的。比如，在《源氏物语》中无论写到桐壶帝丧失更衣，还是源氏丧失最宠爱的紫姬，他们感伤得不堪孤眠的痛苦时，紫式部都直接将《长恨歌》描写唐明皇丧失杨贵妃时的感伤情感，移入自己塑造的人物的心灵世界。

从《源氏物语》与中国文学的比较，不难看出中日文学交流渊远流长的、不可分割的血脉联系，又可以看到日本文学从日本土著思想汲取自己的营养，创造了日本民族文学的辉煌。



4　正仓院宝库，9世纪兴建的木造建筑，原为珍藏圣武天皇遗物

第五章

文明本土化的完成与复兴国学(一)

一、本土化的文化背景与前提条件

日本文明的发生，与其他国家、地域、民族的文明的生成一样，首先是自发生成于大和民族的实际生活之中，逐渐形成独自的宗教、艺术、学术和与此相关的制度、哲学思想、审美价值等；其次是与其他国家、地域、民族文明的交流，经过漫长的碰撞、吸收与消化，最终达到融合。日本文明所不同的是，在自发生成的过程中，缺乏系统的宗教意识，并未完全形成和巩固自己的哲学思想体系，就受到大陆文明，尤其是中国文明的强烈冲击，并且经历了一个从文字、文学艺术、宗教、学术思想等汉风化的过程。因此摆在日本文明前面的一个任务，就是完全实现本土化，即完全实现日本化的任务。

那么文明的本土化是在什么历史文化背景和必备的前提条件下完成的呢？日本文明从“汉风化”到“国风化”即“本土化”或“日本化”，是从8世纪末平安时代初期开始，经历了一百多年，至10—11世纪平安时代中期才完成的。

8世纪中期，土地私有化，班田农民离开土地逃亡，班田制日渐瓦解，经济濒临崩溃，直接影响到封建集权的政治统治。8世纪末，桓武天皇即位之后，即着手从政治、经济、文化各方面实行改革。为保证改革的顺利进行，他离开了保守势力盘根错节的平城京，克服重重困难，于794年迁都平安京（今京都）。从迁都平

安至1192年镰仓幕府建立的400年间，史称平安时代。桓武天皇之后，诸代天皇也继续推行改革，于9世纪中叶，律令政治式微，出现藤原氏摄关政治，庄园制也已形成，以后封建经济得到了较大的发展，并且致力于民族文化的建设，改变了平安时代初期仍然盛行汉诗文而和歌衰落的“国风黑暗时代”的局面，平安朝贵族文化迎来了全盛期。

日本文明的“本土化”正是在平安时代这一历史背景下完成，其结果对于其后日本文明的建设具有决定性的意义。“日本化”的主要标志是：

首先在思想上完成“和魂”的自觉，建立一个以“和魂汉才”为指导思想的消化和融合外来大陆文化的机制。但是建立这样一个机制是经过漫长的探索过程，并反复或交替出现“汉风化”和“国风化”的思潮。如果从公元前3世纪大陆水稻文化传入算起，经历约十个世纪，其间特别是7世纪起至9世纪后半叶大规模派出遣隋使、遣唐使之后，日本古代文明意识自然形成而尚未强固的时候，就受到大陆儒佛文化思想的猛烈冲击，在文化上对外来的大陆文化缺乏比较以及深入的历史性的分析，对本土文化尚未达到完全自觉的认识。于是在“汉风运动”的全面的影响下，从文化和制度的规范、宗教和哲学的思想到文字、文学艺术都全部“汉风化”。儒佛思想在社会和文化生活中居于主导的地位，汉诗文几乎占据着日本文学的空间。

以894年废止遣唐使为契机，开始对文明选择进行历史性的思考。至10—11世纪平安时代中期，从这一“汉风化”极端的倾向中又一次出现对“汉学”的反拨，呼唤日本文学回归古典，日本吸收中国文明经过消化才达到完全的结合。这种结合，以对日本本土文化思想认同为主体，来吸收中国文化思想的营养，逐渐形成自己民族文化的思想体系和文化传统。这样就对本国文化及其精神必须有一种自觉的认识，同时对外来大陆文化思想的同属

东方的本质及其相异性有一个明确的理解，从而达到多层次的引进。提出“和魂汉才”为核心的“国风”思想，是确保建立一个适应于两者结合的机制。这是保证日本文明完成本土化即“日本化”的首要条件。

“和风”思想正反映这种“和魂”的自觉。汉学家菅原道真在《菅家遗诫》中呼吁“非和魂汉才不能阙其阃奥矣”，注意到坚持大和文明与吸收中华文明的关系，最早提出“和魂汉才”的理论性的指导方针。朱雀天庆年间（932—946年）大江为时应皇太子之召撰著的《日观集》，也慨叹“我朝遥寻汉家之谣咏，不事日域之文章”，批评轻视日本而向中国一边倒的倾向。清少纳言在《枕草子》第6段里讽刺有了汉才而忘了和魂的汉学者大进生昌说：“你这个道也并不高明啊。”这个道，就是指学问之道，当时所说学问自然是指汉学和儒学。紫式部在《源氏物语》萤卷中写道：“凡人总须以学问为本，再具备和魂而见用于世，便是强者。”正面强调学习中国学问必须以“和魂”即日本精神作指导，两者结合才是强者。源隆国在《今昔物语》中也提及“（汉）才虽微妙，但若无一点和魂者，可以说此心幼稚如死也”。凡此种种，说明这是和魂的自觉。也就是说，和魂与汉才相比较，强调了以和魂作为根本，不管学问有多大，如果无和魂的自觉，这个学问也是肤浅的。这个时期，随着这种和魂的自觉，汉风思潮转人和风思潮的轨道。这一时期，在“和魂汉才”的思想指导下，不仅在制度、律法方面，而且在语言的表述法、文学、美术和美的价值方面，完成日本化。

在语言表述方面，日本文字实现了日本化。日本从5、6世纪就引进汉字，用纯体汉字或异体汉字作为标音文字即真名来传达日本语。但是日语和汉语的语言系统不同，其语言体系、语汇、文法，包括语序、助词、用言语尾变化都迥然不同，而且汉字是表意文字，一字一音节，日语是表音文字，一字多音节，再加上日

语尚没有表现手段，这样采用汉字作为日本语的表现手段，自然存在很多困难。尤其是文学作品，要很好地表达日本的民族思想感情就更加困难。于是经过几个世纪的努力，汉字被吸收和消化，终于在9世纪后期开始发明了假名文字，建立了日本的民族文字的体系，以取代汉字作音标记，摆脱了汉文体的束缚，从此使用假名文字，这样可以更彻底更确切地表达自己的思想和感情。假名文字的发达，不仅将汉字完全日本化，而且带动整个文化的日本化。

首先与文字有着不可分割联系的书法，由“三笔”即平安时代初期驰名书法史上的嵯峨天皇、橘逸势、空海三人用汉文书写的书法，到了接近平安朝鼎盛出现的“三迹”即小野道风、藤原佐理、藤原行成三人则用和文书写书法，开始形成了具有日本风格的书法。到了纪贯之、藤原公正等，使用草体假名的笔迹，使日本书法艺术达到了顶峰，并推动一大批这样的和风书法家的诞生，加速日本书法完全和风化。

日本式的短歌型“和歌”也使用了假名文字，更能表达日本人纤细的感受性。在这种情况下，10世纪开始，日本盛行起和歌敕撰集的形式，比如敕撰的《古今和歌集》以短歌为主，写四季和恋爱的感受，甚少涉及政治、宗教和哲学的主题，并运用独自的语汇、文法、标记法等技法，同时建立赛歌的独特制度和以民族审美主体为基准的歌论判词。而且与此作为媒介，催生了日本式的散文文学的新模式。最早出现用假名书写的《竹取物语》、《伊势物语》，到了《源氏物语》，将假名物语文学推向最高峰。根据宫岛达夫编《古典对照语表》统计，在物语文学作品中，和文率占绝对的优势。比如，《竹取物语》占91.7%，《伊势物语》占93.7%，《源氏物语》和文率占87.1%，汉文率只占8.8%，混合体占4.0%。其他作品的和文率，比如《土佐日记》占94.1%，《蜉蝣日记》占91.1%，《更级日记》占90.8%。

假名文字的发明和普遍使用，大大增加了文学上的日本语的表现手段，克服了长期存在的文字与语言不协调的矛盾，把文字更直接地同日常语言统一起来，使之能更自由、更充分地表达日本人的民族思想感情，更有利于日本美和日本文明的创造。在文艺和美的价值方面，完全确立了代表纯粹日本精神的“真实”（まこと）和“物哀”（もののあわれ）理念。从“真实”到“物哀”的文化精神之出现，是经历了漫长的历史阶段。从上古原始人对自然及自然神的崇拜，经过反映本土思想的古代神话、历史传说、歌谣等口传文学之后，至8世纪又经过有文字记载后诞生历史文学《古事记》和最早的总歌集的《万叶集》等作品的洗练，首先产生“真实”的理念，同时以“真实”为根底，开始萌发“哀”的理念，随之开辟了日本最早的固有的“哀”的范畴而逐渐形成“物哀”精神。“真实”和“物哀”的理念，表现在文学上具有深刻的精神性，从精神的源泉而产生艺术的力量。

在日本古代文明形成过程中，由于日本没有彻底建立起自己完整的哲学思想体系，因此文学及文学中表现的这种深层的文化精神代替哲学，起着推进了日本本土思想形成的作用。具体地说，从“真实”和“物哀”文化精神的形成的原初阶段，“真实”文化精神便在原始神道思想中萌芽与生成。日本上古原始神道已存在自然本位和现实本位的思想，古代神道承袭了这一思想而发展为“以诚（まこと，即真实）为本”的思想。这种以“真实”为根本的精神，成为古代日本人的生活和社会文化活动的中心思想。

“真实”思想最早在上古无文字记载时期的“言灵”上反映出来。当时人们信仰神道的“万物有灵说”，将语言也神格化，以为语言是有生命和感力的，它可以传达神言，左右现世一切的事，从而逐渐形成原始的“现世观”。这不仅是上古日本民族的一种语言观，而且也是上古日本的重要信念和本土思想。

在日本这种固有的“言灵思想”哺育下，从咒语、歌谣、祝

词、古代神话传说这些原初的文学形式，围绕生与死的主题，表现了人的最初生活意识和最原始的愿望，到《古事记》、《日本书纪》明确编纂的方针是“邦家之经纬，王化之鸿基”，以及“削伪定实，言意并朴”，其所宣扬的神皇意识和国家精神，就是以“自然本位”和“现实本位”的“真实”（まこと）精神为基础的。这说明，日本文明精神从萌芽初期，就表现出以神道思想为根基的“真实”的朦胧意识。

从日本文化精神发展的过程来看，在“真实”意识中产生“哀”。比如《古事记》、《日本书纪》所记载的神话、歌谣都是对太阳神、自然神的共同感动而产生的“哀”，不是单纯个人的感动，而是带有国家、民族和集团性质的。而且这些感动是源于“真实”的精神，是一种“真实”的感动，具有原始性和率直性。至《万叶集》之后，渐由国家的、民族的、集团的感动过渡到个人的感动，开始产生抒发个人感情的感伤性。至《古今和歌集》假名序发现“心”的真实中的“哀”，到了紫式部的物语论，包括清少纳言的随笔论和藤原公任的歌论，开始从“哀”到“物哀”的演进，带来了对文化的积极反省和全面自觉的机运。“物哀”作为当时文化精神的主流，逐步走向成熟。

可以说，平安时代中期，“真实”和“物哀”的思想已经完成，首先确立日本文学的美的价值，并且带来美的价值的意识化。它们源于文学又超出文学领域，其适用范围及于一切文化，乃至成为古代日本人的精神和行为的规范，覆盖人生的整体。“真实”和“物哀”也更具普遍的意义，成为日本文明史上发展本土思想的一个基本要素。

在与文学一起作为古代日本文明的两大支柱的美术领域里，早在公元前7000年至1000年的绳纹文化时代已有神采生动的土偶艺术和公元3世纪至6世纪的古坟文化时代的埴轮陶烧土偶艺术。而于公元1世纪弥生中期，出现最早的绘画艺术——陶瓮雕

刻图和铜铎线条浮雕。它们属于原始装饰线画，大多描绘半人半神或人与动物的形象。在原始时期建立起来的大和族至5世纪统一全国，鼓励引进大陆文化。尤其是592--622年圣德太子执政时期，大量吸收佛教文化，也随之传入佛像雕刻和佛教画。日本画家努力用细腻而敏锐的笔触来描绘这些外来的佛教画而表达出日本的感情。其中《绘因果经》，开始以“绘卷”（卷轴画）的形式图解佛经，以及其后10世纪初的《佛涅槃图》，它的柔细的线与精妙的暗色的效果，人与兽的自然而温和的形态，以及整个构图的多彩的装饰形式，都充满了诗意和日本的情调。这说明作为日本宗教性艺术的佛画已经开始进行尝试树立自己的独自风格。

日本画家在上述日本古典绘画的基础上，为了寻求适合于表现日本的主题和技法，在艺术上作了种种的努力和尝试，至9世纪末10世纪初开始创造出一种民族形式的非宗教性艺术画。也就是在屏风画上配上和歌和绘画，称作“歌绘”。“歌绘”分为两大类，一是描绘四季的风景，名为“四季绘”；一类是描绘不同地区的名胜，名为“名胜绘”。这些绘画具有纤细的季节感受性和自然的人情化倾向。与“唐风绘”那种以粗重遒劲的线和辉煌绚丽的色构成雄伟景致，表现大自然的超人力量，以给人一种深邃辽远的感觉相反，它们以柔媚的线与色构成抒情式的自然风物。

与此同时出现另一种新型绘画，就是画册式的“草纸”和长幅绘卷。随着假名物语文学的发达，在物语里画插图并制作“绘卷”，称作“物语绘”，主要用来叙述故事。著名的杰作是《源氏物语绘卷》，以绘画为主、辅以文字，描绘出能说明源氏悲恋故事情节的抒情和感人的部分，使日本绘卷艺术达到了完美的境地；还有《鸟兽戏画》，以拟人法描绘各种动物的丰富动作和幽默容态，以讽刺当时的社会。至11世纪前半叶，在主题和技法上都突破了接受中国美术影响的“唐风绘”的单一绘画模式，创造了纯日本式的绘画艺术“大和绘”，以日本民族的审美价值取向作为其生命

和灵魂，贯注着抒情的韵味和本土自然的风雅。也就是说，“大和绘”的出现，是在美术方面将“唐风绘”加以“本土化”的结果。

概而言之，9至11世纪，以和魂为根干，产生使外来的大陆文化，主要是中国文化与本土文化互相融合，创造出了一个涉及宗教哲学、文艺思想、生活方式等等的综合性的民族文明体系，而且使其作为互相关联的文明整体，逐步渗透到整个社会和大众中去，这便成为完成和完善日本文明本土化的思想条件和物质基础。

二、文学日本化的标志——“物哀”审美主体的确立

日本文学日本化的重要标志，一是民族文学模式——物语文学的诞生；一是民族审美主体的确立。物语文学产生于10世纪初，它经过两个系统发展起来，一个系统是将口头传诵和历史传说的故事，有意识地加以虚构、润色，提炼成完整的故事，具有浪漫的传奇色彩。物语文学的鼻祖《竹取物语》的问世，是这种虚构物语成立的一个契机。更重要的是，《竹取物语》中对辉夜姬升天的描写就已经表现出“哀”的自然感情。另一个系统是和歌的发达，歌论开始强调歌“托其根于心”，于是以和歌为中心，加上咏歌环境的说明，并对歌人的心理加以渲染，便产生像描写歌仙在原业平的《伊势物语》这类歌物语。由于它接近日记文学，带有一定的写实性质，故也称《在原日记》。浪漫的传奇物语和写实的歌物语互相影响、进化，渐次综合化，便诞生了《源氏物语》，宣告日本古代文学完全摆脱汉文学模式，正式确立一种纯粹日本民族的新文学模式。这种独立的小说模式，不仅拥有自己的规模，发展了自己的民族审美主体，而且促进了“哀”演化为“物哀”的文学思潮。

对于“物哀”文学思想的产生有最直接作用的，应该说是藤

原道纲母、清少纳言和藤原公任提出的新的文学观。藤原道纲母提出："从社会上许多古物语的片断来看，世上有许多空言，甚至将他人所没有的身世都写成日记，真是稀奇啊！"（《蜉蝣日记》）对当时的"许多空言"提出了批评，自觉到以"真实"为中心的写实的文学观之必要。所以作者在《蜉蝣日记》中非常重视"真实"，以自己的体验为主，写经验的世界。也就是主要通过精确细致的心理描写来提炼文学的内面的真实性。清少纳言提倡"不管是什么古怪的事情，讨厌的事情，只就想到的来写"，"我这只是凭自己的趣味，将自然想到的感兴随意记录下来"。也就是说，她主张真实的同时，强调了"趣"或"感兴"，即在真实的表现中发展浪漫的"物哀"文学观。但是，她只将"物哀"作为一种理想，并未在创作中加以实践。

紫式部的《源氏物语》在写实的"真实"和浪漫的"物哀"两种文化思想的接点上，确立自己的历史方位，对"物哀"的发展作出了自己的贡献。她在《源氏物语》中，以"真实"为根底，将"哀"发展为"物哀"，从简单的感叹到复杂的感动过程，从而深化了主体感情，并由理智支配其文学素材，使"物哀"的内容更为丰富和充实，含赞赏、亲爱、共鸣、同情、可怜、悲伤的广泛涵义，而且其感动的对象超出人和物，扩大为社会世相，感动具有观照性。紫式部担任一条彰子皇后的女官，有机会直接接触宫廷的生活，对宫廷内幕和妇女不幸有了全面的了解，对贵族社会存在不可克服的矛盾和衰落的发展趋向也有较深的感受。这些都为她创作《源氏物语》积累了第一手文学素材，提供了艺术构思的广阔天地和打下了坚实的生活基础。

具体地说，紫式部创作《源氏物语》，是采取一种以写实为基础的观照态度，对文学进行反省。这种文学的自觉不仅表现在她的《源氏物语》的思想结构和艺术结构上，而且也反映在她借助作品来议论她的文学观上。其中萤卷更集中地反映了这一点。

首先，紫式部主张文学应写真实，反映种种人情世故。但她所指的文学的真实，并非所见所闻的事实的原本记录，而是强调了文学的虚构中应包括真实，是一种艺术的典型概括。她说："这些虚构故事之中，亦颇真有情味，描写得委婉曲折的地方，仿佛真有其事，所以虽然明知是虚构，看到了却不由你不动心。（中略）物语并非如实地记载一人之事迹，但不论善恶，均为人间的真人真事，观之不足听之不足，但觉此种种情节不能笼闭一人心中，必须传告后世之人，于是执笔写作。因此，欲写一善人时，则专选其人之善事，而突其善的一方；在写恶的一方时，则又选稀世之谈。"（萤卷）

再次，紫式部的文学观还深深地渗透着佛学中深潜的"哀"的思想。她强调佛教教义的慈悲是善，是菩提，劣机是恶，是烦恼，然而作为文学的感情形象，都是善恶不二，烦恼即菩提。所以她认为物语描写善恶美丑虽有夸张的地方，但并非空言，且以佛心的寂静来揭示人心的真实。简而言之，紫式部的中心思想是菩提即烦恼，所以在她的笔下，《源氏物语》的众多人物陷入苦海进行反省时，都让他们达到"善恶不二"，善包含了恶，美包含了丑，从恶中发现善美，发现人性的真实。这就是真善美和假丑恶一体化的洗练，是文学的感情形象。在作者看来，菩提是理想的、浪漫的，烦恼是现实的、写实的，物哀就存在这两者调和之中。应该说，紫式部在佛道中也发现了潜在深沉的哀，这是她在文学上对佛教的主要思考。因此，《源氏物语》的落脚点不是为了宣扬佛教教义，而是为了挖掘佛道中内潜的"哀"的因素。

最后一点，紫式部的文学论是以物哀作为中枢的，物哀是紫式部文学思想的主体，据日本学者上村菊子、及川富子、大川芳枝的统计，《源氏物语》一书出现的"哀"多达1044次，出现"物哀"13次，与哀、物哀并存的文学理念"おかし"（滑稽，即喜类型）只出现680次。可见以《源氏物语》为代表的古代日本

文学思潮，是以“哀”、“物哀”作为基调的，而且自始至终贯穿了比前代文学作品所表现的“哀”更为广泛、更为复杂和更为深刻的内容。而《源氏物语》这种“哀”的感动，是在“知物哀”的基础上产生的，它要表现的完全是一种对人生世相的喜怒哀乐，以及对女性的同情哀感，尤其是对女性恋爱的不幸和男女不伦之恋更加明显地表达这种“物哀”的感情。也就是说，紫式部在《源氏物语》中凝炼了所有艺术技巧，在其塑造的各种不同的人物形象中，对“物哀”作了最出色的表现。可以说，“物哀”表现了人的真实感动，在人性的调和世界中发现美和创造美。

本来的“哀”的倾向，是以悲哀与同情作为主体，形成重层思想结构。紫式部将“哀”推向一个更高的层次，“哀”的文学思想更具深度和力度。为此，紫式部在使用“哀”的同时，也使用“物哀”这个文学概念，以便能完整地表达日本文学中这种“哀”的真实感动、情趣和美学理念。紫式部所使用的“物哀”，实际上是“哀”的一种特殊状态，在许多情况下，“物哀”与“哀”在文学精神上是相通的。之所以在“哀”之上冠以“物”（もの或ものの）这个颇具广泛性的限定词的意义是：加上“物”之后，使感动的对象更为明确。“物”可以是人，可以是自然物，也可以是社会世相和人情世故。总之，是将现实中最受感动的、最让人动心的东西（物）记录下来，即《源氏物语》是在接触“物”即现实的基础上写出来的，而不是凭空虚构出来的。这样，“物”就成为感动的文学素材，创作始终是以“物”为基础的。但是，创作不是单写“物”本身，而是写触“物”的感动之心、感动之情，写感情世界。而且其感动的形态，有悲哀的、感伤的、可怜的，也有怜悯的、同情的、壮美的。也就是说，对“物”引起感动而产生的喜怒哀乐诸相。也可以说，“物”是客观的存在，“哀”是主观的感情，两者调和为一，达到物心合一，哀就得到进一步升华，从而进入更高的阶段。因而，“物哀”的感情既是一种自然纯朴的

感情，也是一种经过纯化了的感情。它强调的现实中特别多感动的东西，物哀并非与现实全然无关。

“物哀”的思想结构是重层的，可以分为三个层次。第一个层次是对人的感动，以男女恋情的哀感最为突出。第二个层次是对世相的感动，贯穿在对人情世态、包括“天下大事”的咏叹上。第三个层次是对自然物的感动，尤其是季节带来的无常感，即对自然美的动心。前两者属于现实性的，后者是属于观照性的。但是，所有“物哀”的感动、“知物哀”的动心，都是带情趣性的感情，是从内心底里将对象作为有价值物而感到悲哀、惋惜、愤懑，或愉悦、亲爱、同情等等纯化了的真实感情，而非感伤的，更非一般动物的自然感情。为了挖掘这三个层次的“物哀”之情和“知物哀”之心，作者前所未有地着力于心理描写，就是挖掘人性的深层的真情，而且取得了巨大的成功。

紫式部的文学论主张写真实，在很大程度上在于挖掘潜藏在上述三个层次的“物哀”的真实性上。所以她不仅写了世相的真实、人物行为的真实，而且更重要的写了人的心理，深掘人性的真实。因此她强调艺术的根底是“知物哀”，就是以知人性为根本。用作者的话来说，就是“鉴定人心”。她通过“帚木”卷中源氏和头中将在“雨夜品评”一节中议物语论、艺术论、女性论时，就散漫无章地谈到人性的本质是真实性，在艺术上的要求也就是人的“真实”的感动，即“物哀”。于是“物哀”以“真实”为根底就成为紫式部文学论的内核和文学批评的基准。正因为如此，紫式部在《源氏物语》中所表现的艺术技巧之一，就是从内面解剖式地描写了源氏及其他有关人物的心理和性格。描写人情、人心的哀的真实性，是以“知物哀”的心理作为本意的。比如，她描写源氏与藤壶、柏木与三公主之间私通感情之热烈而纤细，私通后的心理之微妙而复杂，以及朱雀天皇对源氏的关心，而没有怪责他们的行为，宽容了他们二人的罪过，都是以“知物哀”的心

理作为基本特征的，其表现是非常出色的。但是，我们不能因为这一点而否认“物哀”的三个层次中包含对世相悲哀的共鸣的一面，其“物哀”的表现还带有对平安朝贵族社会和生活的隐蔽式的批评。正如川端康成在深刻理解“物哀”的基础上所精辟指出的：“倘使宫廷生活像《源氏物语》那样烂熟，那么衰亡是不可避免的。‘烂熟’这个词，就包含着走向衰亡的征兆。”他还说：“《源氏物语》写了藤原氏的灭亡，也写了平氏、北条氏、足利氏、德川氏的灭亡，至少可以说这些（贵族）人物的衰亡，并非同这一故事无缘吧。”从这里更具体地说明，紫式部运用“物哀”的艺术表现手段，还企图达到从内面揭示这个贵族社会的历史走向。总之，“物哀”不仅在文学上开拓了艺术表现的境界，而且使思想和艺术的统一和概括达到更高的高度。

概言之，紫式部的“物哀”以神道的“现实本位”精神作为根底，其本质是重古典写实的“真实性”和古典浪漫的“物哀性”，从而更新了上代的文学精神。确切地说，《源氏物语》是一部古典写实的物语，又是一部以古典浪漫为基调的物语。作为文学思潮，是从写实的“真实”文学思想向浪漫的“物哀”文学思想展开的。

从文化思想的角度来看，紫式部的物哀论是以低调来处理伦理道德问题，并且对“物哀”的议论是零星的，没有进一步在理论上作出系统化的努力，故未形成独立的理论，只是透过物语某些卷（集中在“萤”卷）直率地阐发己见而已。尽管如此，“物哀”的文学精神又确实是通过紫式部来开拓和完成的。紫式部主导的“物哀”思想支配着平安时代日本古代文学，而且其影响及于这个时代以后一个很长时期的文学观，甚至超出文学观面及艺术观、文化观和人生观。

三、朱子学的传播与儒学的日本化

13 世纪初（镰仓时代中期），中国的朱子学（又称宋学、理学）已传入日本。1200 年（日本正治二年，恰是朱熹亡故的一年），一名日本武士大江宗光已读了朱熹的《中庸章句》的抄本。[①]日本禅僧俊芿于 1211 年从南宋携回的书籍 2000 余卷中有关儒学的 256 卷，可能包含有宋学著作。[②] 1241 年，在日本首次复刻了朱熹的《论语集注》。同年，日本禅僧圆尔从南宋携回的数千卷汉籍中，即有朱熹的《大学或问》、《中庸或问》、《论语精义》等。圆尔曾于 1257 年向镰仓幕府执权北条时赖讲解南宋居士奎堂的著作《大明录》。《大明录》讲儒、佛、道三教一致，关于儒则遵奉宋学。[③]

在日本弘布宋学的，不仅是日本禅僧，还多有赖于由南宋和元到日的中国禅僧。著名的有兰溪道隆、无学祖元、镜堂觉圆、一山一宁等。他们在日本弘扬禅宗、传布宋学，且终老于日本。圆尔等日本禅僧功在将宋学著作引进日本，而中国禅僧赴日则着重于宋学义理的阐发，使宋学传播更深入一步。

然而，中日两国的禅僧们在日本兼习与传布宋学，其目的最初并不在于推广儒学，而是将宋学视为“助道之一”，借以弘布禅宗。当时的禅僧大抵先讲“儒佛不二”，承认宋学与禅宗思想的共同性，然后再讲禅比儒高明，以使信者皈依禅宗。

禅僧们为兴禅而在幕府统治者“将军”和“执政”为首的武士阶层中弘播宋学，其影响也波及朝廷中的天皇、公卿和以儒学

① 和岛芳男：《中世的儒学》，吉川弘文馆 1965 年版，第 63—64 页。

② 西村天囚：《日本皇学史》，东京梁仁堂书店 1909 年版，第 12—13 页。

③ 足利衍述：《镰仓・室町时代之儒教》，有明书房 1970 年翻刻版，第 43—47 页。

为家业的博士家。后醍醐天皇（1288—1339年）曾延请僧人玄惠在宫中讲解宋注《论语》，以致造成“近日禁里之风”“即是宋朝之义”，“近日风体，以理学为先”。[①] 后醍醐天皇还曾以朱子学的“大义名分”论为思想武器，导演了一场称作“建武中兴”的政治剧。

一直以家传秘抄的汉唐古注为衣食之源的博士家，最初曾反对宋学。然而，汉唐古注的儒学毕竟已失去生命力，以后，大多数博士家不得不吸收宋学，对新、旧注采取折衷态度。就明经博士清原家来看，最早在传统家学中添加宋学新义的是清原良贤。他曾为后园融上皇进讲宋末元初的朱子学者陈澔的《礼记集说》。清原良贤的曾孙清原业忠（1409—1467年），曾向人们介绍明永乐年间编辑的《四书大全》。到了清原业忠之孙清原宣贤（1475—1550年）时，其学风已变为新注为主，参以旧注。他认为孔子之学为心性学，宋儒是其正传，说：“汉儒暗于心理之学而不识义理。”[②]

在日本禅宗的大本营镰仓五山和京都五山，至室町时代时，已出现了一些身隶禅籍却专攻儒家典籍的禅僧。如东福寺的虎关师炼、岐阳方秀、云章一庆、秀弘大叔等。岐阳在日本首先公开设教席讲解朱熹的《四书集注》，并为其加了“和训”（日本式的训点）。云章专长《周易》、《大学》。季弘专攻《孟子》。相国寺的希颛周顼擅长《孝经》。江户时代儒学的开创者藤原惺窝即出自相国寺。镰仓建长寺的中岩园月则精通朱熹的《论语集注》。

在镰仓时代和室町时代中期以前，儒学主要在中央地带的武士、五山禅僧和公卿博士间传播。但是，在室町时代后期，尤其是“应仁、文明之乱”（1467—1477年）以后，日本国内形势剧变。

---

① 前引足利衍述：《镰仓・室町时代之儒教》，第141页。

② 同上书，第189页。

两大武士集团在京都发生冲突，使古城京都遭严重破坏，“花一般”的皇宫和公私邸宅、名刹古寺几乎化为灰烬。从此，日本进入了以“下克上”为特征的战国大名连年混战的“战国时代”。公卿、博士和禅僧，为逃避战乱带来的不安与贫困，纷纷逃离京都，去依附地方的大名，于是儒学逐渐普及于地方。

“萨南学派”和“海南学派”就是在儒学普及于地方的过程中形成的。萨南学派的活动中心在九州的萨摩和肥后。其开创者是禅僧桂庵玄树（1427—1508年）。桂庵于1467年随遣明使赴明。1468年在北京受明宪宗接见，后游学苏、杭7年，习宋学。1473年返日后，桂庵曾先后应肥后守护大名菊池为邦、菊池重朝父子和萨摩守护大名岛津忠昌邀请，在九州的肥后、萨摩授徒讲学。在桂庵的推动下，萨摩的重臣伊地知重贞还刊印了朱熹的《大学章句》。桂庵死后，文之玄昌（1555—1620年）成为萨南学派的中心人物。自此以后，“公及士大夫游其门者，问禅者少，皆受朱注，自此三州（指萨摩、大隅、日向）靡然成风。”①

“海南学派”也称南学派。其活动中心是四国岛上的土佐，开创者为南村梅轩。他于天文年间（约当16世纪30年代至50年代）来到土佐，成为土佐守护大名吉良宣经的宾客，为其讲解“四书”、《孝经》，颇为吉良宣经所重。他的弟子有“南学三叟”即忍性、如渊、天室。天室的门下有谷时中，成为江户时代儒学勃兴后的南学派的先驱。著名朱子学者山崎闇斋即出自谷时中之门。

萨南学派与海南学派等地方儒学流派的兴起，除有赖禅僧们在偏远地区的积极活动外，与这些地区大名们的积极支持也有关。在战国大名的混战与兼并中，一些大名的领地不断扩大，对领地的控制日趋巩固与稳定。于是，他们渐渐需要能为其稳定地实行政治统治即“治国平天下”提供理论依据的思想工具。儒学尤其

① 前引和岛芳男：《中世的儒学》，第221页。

是宋学，较之禅宗，更能为他们提供现世的世俗政治规范。于是一些大名对儒学日益表现出浓厚的兴趣。如西日本最大的大名大内义隆于1538年致书朝鲜，要求“朱子新注五经”。在战国时代末期，首先迈开统一日本步伐的尾张大名织田信长，曾邀禅僧为他讲释《论语》，还曾发布命令“尤应重视热心儒道之学而欲正国家者，或忠孝仁义者”。[①] 他死后，大德寺的古溪禅师颂扬他说：“日照月临，行政依稀汤武。”[②]

在镰仓、室町时代的思想界，宋学势力虽仍居于佛教之下，未能脱离佛教而独立。但经长期流播，其影响已逐渐扩大，从而为江户时代儒学的独立与全盛打下了基础。

德川家康（1524—1616年）继织田信长和丰臣秀吉之后，继续进行统一日本的武力活动。1603年，他被任命为征夷大将军，建立江户幕府，日本重归统一。进入江户时代（1603—1867年）后，儒学摆脱对禅宗的从属而独立发展，并进入其全盛期。朱子学也官学化。

藤原惺窝（1561—1619年）原是有名禅僧，后受朝鲜的朱子学者许箴之和姜沆的影响，以为“人伦皆真”，批判佛教的出世主义脱僧衣而着“深衣道服”（自制的儒服），表明离佛入儒。这是江户时代的日本儒学走向独立的象征性事件。藤原惺窝遂成为江户时代日本儒学的开创者。

江户时代的儒学中，以朱子学派势力最大。这与江户幕府尊崇朱子学有关。而江户幕府的统治者是因为朱子学符合其统治的需要才对其予以尊崇的。例如，藤原惺窝的弟子、江户时代朱子学派的开创者林罗山（1583—1657年）便说：“有羽者之所以飞翔，

---

① 津田左右吉：《表现于文学的我国国民思想研究》第4册，岩波书店1977年版，第251页。

② 前引足利衍述：《镰仓・室町时代之儒教》，第711页。

有鳞者之所以泳跃，是何故乎？天地之间，道理炳然。故天尊地卑，上下尊位，君君、臣臣、父父、子子，其余亦然。”[1] 这类主张显然符合维护封建等级秩序的现实需要。林罗山自 1607 年经藤原惺窝介绍谒见将军德川家康后，便仕官一生，历仕四代将军。在第三代将军德川家光执政期间，林罗山“大受宠任，起朝议，定律令，大府所须文书，无不经其手”。[2]德川家光为林罗山在忍冈建学塾，亲藩大名德川义直还在忍冈建孔子庙。林罗山死后，1690 年江户幕府第五代将军德川纲吉在汤岛建圣堂（孔子庙），又建昌平坂学问所（以后成为幕府直辖学校），任命林罗山的孙子林凤冈为大学头，成为日本教育事业的最高负责人，从此林家便世袭此职。地方教育也大多被朱子学者控制。据日本学者统计，自 1630 年至 1871 年，在各藩担任教授的 1912 人中，属于朱子学派的有 1388 人，而直接出自林家学塾和昌平坂学问所的就有 541 人。[3]由此亦可见朱子学是江户时代居于统治地位的意识形态。

17 世纪中期以后，儒学（尤其是朱子学）在武士中间逐渐传播开来。然而，受到幕府统治者格外垂青的日本朱子学派，在林罗山死后，却在沿着两个不同的方向发生分化。其中一派更加强调朱子学的封建伦理学侧面，并进一步密切了与神道的同盟关系。这一派以山崎暗斋（1618—1682 年）为首的崎门学派为代表。另一派则强调朱子学的合理内容，表现了对自然科学和“经世致用”学问的兴趣。这一派以贝原益轩（1630—1714 年）为代表，他如安东守约、新井白石以及怀德堂学派的中井竹山、中井履轩等，在江户时代末期则有佐久间象山。

---

① 转引朱谦之：《日本的朱子学》，三联书店 1958 年版，第 162 页。

② 转引丸山真男：《日本政治思想史研究》，东京大学出版会 1953 年版，第 12 页。

③ 田村圆澄等编：《日本思想史基础知识》，有斐阁 1974 年版，第 280 页。

中国阳明学在江户时代也有传播。其实，早在室町时代就有日本禅僧了庵桂梧曾与王阳明相往来。在1513年，了庵桂梧即将东归时，王阳明曾作《送日东正使了庵和尚归国序》以相赠。王阳明于该文中说，他曾与了庵桂梧"辨空"并"论教异同"。[1] 不过，了庵桂梧回到日本后，曾否传播王阳明的思想，却无文献可证。而且，在了庵归国的第二年即以90岁高龄死去，似无机会创立日本的阳明学派。一般认为，中江藤树（1608—1648年）是日本阳明学派的元祖。他最初曾崇信朱子学，至33岁时读了明人钟人杰编辑的《性理会通》和王阳明弟子王畿的《语录》，似有大悟，开始由朱子学转向阳明学。直至藤树37岁时读了《阳明全书》，他才决定性地倾倒于阳明学。中江藤树的《大学解》和《中庸解》，明确地表现了藤树的阳明学观点。中江藤树的门人中，最优秀者有熊泽蕃山和渊冈山。藤树门人也以这两人为中心分化为两派。以熊泽蕃山为中心的一派称事功派，以渊冈山为中心的一派称存养派。前者未必盲从师说，多有独立见识，后者则忠实地继承了藤树的思想。不过，在熊泽蕃山死后，日本的阳明学即进入沉寂阶段，近百年未能出现具有重大影响的阳明学者。江户时代中期，虽有三轮执斋在1712年翻刻王阳明的《传习录》，但他也说自己"信王固深，尊朱亦不浅。"[2] 这种折衷立场自不会酿成阳明学的中兴。直至18世纪末19世纪初，即江户时代后期，日本阳明学才出现复兴趋势。其代表人物是佐藤一斋（1772—1859年）和大盐中斋（1792—1837年）。佐藤一斋虽曾任幕府官立学校昌平黉的儒官，但他"阳朱阴王"，利用其居于官学中枢的合法地位宣扬阳明学。在其门下和再传弟子中出现了许多活跃于幕末政治舞台的思想家与活动家，如佐久间象山、大桥讷庵、吉田松阴、西乡隆盛

---

[1] 《王阳明全集》下卷，上海古籍出版社1992年版，第1202页。

[2] 转引《体系日本史丛书 23 思想史Ⅱ》，山川出版社1980年版，第178页

等。大盐中斋是大阪的地方官员，他重新解释阳明学的“知行合一”说，将阳明学由个人道德修养的哲学转变为改造社会的行动哲学，并在1837年2月于大阪率城内贫民及附近农民300余人起义，袭击富商，捣毁其仓库，以钱粮赈济饥民。起义当日即遭镇压，大盐中斋也于潜伏40余日后自杀，但因为此次起义发生在日本三大都市之一的大阪，因而震撼了全国，并预示了幕藩制封建社会全面危机的来临。

17世纪中期以后，在日本还形成了“古学派”。古学派与中国明末清初的顾炎武、黄宗羲、王夫之等早期启蒙学者有许多相似之处。他们既不满意朱子学，也不满意阳明学，都主张返回儒学古典，以文献学的方法探求古典真义。然而，他们要返回古典，不过是要借用古典的权威以批判后世儒学（即朱子学和阳明学），并企图从古典中寻求对当时的现实生活有用的智慧，即回归到“经世之学”或“实学”。古学派的思想是日本儒学中最具日本特色的一部分，充分地表现了日本文明与日本民族心理的特性。古学派的代表人物是山鹿素行、伊藤仁斋和荻生徂徕。山鹿素行（1622—1685年）对朱子学的“穷天理，灭人欲”持异议，对人的感性欲求表现了较为宽容的态度，说：“去人欲非人。”他主张以“礼”来节制人欲的“过”与“不及”。他不赞同朱子学的崇义绌利，认为“义”、“利”并不矛盾，可以两立，还说：“人皆有好利恶害二心。”“果无此利害之心，乃死灰槁木，非人也。”[①]伊藤仁斋（1627—1705年）受中国明代思想家吴廷翰的影响，推重《论语》、《孟子》而轻视《大学》、《中庸》，并作《语孟字义》，对儒学的重要范畴、概念重加解释。其《语孟字义》主张气一元论，并提倡区别“天道”与“人道”，说：“圣人曰天道，曰人道，未尝以理命之。”“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与

① 转引永田广志：《日本哲学思想史》中译本，商务印书馆1978年版，第91页。

义。不可混而一之。”[1] 伊藤仁斋思想体系的重点，虽在于探索“人道”，在于“人伦日同”的伦理观，但他区别“天道”与“人道”，也为独立探求“天道”或“物理”即发展自然科学开辟了道路。荻生徂徕（1666—1728年）则提倡“古文辞学”即儒学古典的语言文字学研究。他的《论语征》传入中国后，颇受中国清代经学界推重。吴英的《竹石斋经句说》、狄子奇的《论语质疑》、刘宝楠的《论语正义》均多处引用《论语征》。著名经学家俞樾的《春在堂随笔》摘录《论语征》17条，并评论说：“其大皆好与宋儒牴牾，然亦有谓朱注是处，议论通达，多可采者。”1836年，钱泳还将荻生徂徕的《辨道》、《辨名》纳入《海外新书》在中国刊行。荻生徂徕认为“道”或“先王之道”的内涵，不是宋学者讨论的抽象的“天道与性”，而是“安天下之道”，是由“先王”为了治国平天下而“作为”（即制定）的、具体的“礼乐刑政”。[2] 于是荻生徂徕对现实政治秩序的认识，便从自然秩序的逻辑转变为人的“作为”的逻辑，从而承认了在确立政治秩序过程中人的主体性的思想，开辟了走向近代政治秩序观的道路。此外，还有可能从中发展出“变革”的逻辑。作为“古学派”的山鹿素行、伊藤仁斋和荻生徂徕在主观上并不反对当时的封建统治，但他们或者反对禁欲主义，表现了人文主义色彩，或者在思维结构上瓦解了宋学乃至儒学的思维方式，从而内驱地成长了近代思想的要素。

对于朱子学派所受到的挑战，江户幕府和受其垂青的朱子学派，自然不会坐视不顾。于是，他们利用幕府的政治权力开始镇压非朱子学派的儒学者。1790年，江户幕府下令给林家的昌平坂学问所，指出：幕府自建立以来即代代信用朱子学，但近来出现

---

① 《日本思想大系 33 伊藤仁斋·伊藤东涯》，岩波书店1980年版，第122、125页。

② 《日本思想大系 36 荻生徂徕》，岩波书店1980年版，第200—201页。

种种新说，以致异学流行，有害风俗，听说近来昌平坂学问所的门人中也有学术不纯正者，均应严格取缔。幕府借这一指令宣称朱子学才是“正学”，是官学，其他儒学流派乃至新兴的“兰学”均为“异学”，都在取缔之列。此即“宽政异学之禁”。然而，朱子学派并未因“异学之禁”而起死回生，被划归“异学”的儒学诸流派却因此而衰落。日本儒学的全盛期一去不复返了。

日本儒学是从中国儒学中吸取滋养，以中国儒学的发展为原动力而逐步成长的。因而有的日本学者说，日本儒学史“可以看作是带有相应变形而压缩地重复了”的中国儒学史。然而，日本儒学不是中国儒学照相式的翻版，而是经日本文明改造的变形物，即儒学逐渐被日本化了。因而，从日本儒学所具的特色，我们便可窥见日本文明的某些特质。

中国儒学与同时代的西方哲学相比较，是不大热衷于抽象的本体论的讨论的，而相对地注重人生哲学与人的修养的研究。日本儒学较之中国儒学则更为疏于抽象的本体论思考。奈良、平安时代的早期儒学主要表达的是儒家的政治思想。在镰仓、室町时代，朱子学虽已传入日本，但它是佛教禅宗的附庸，也罕见独立的本体论思考。进入江户时代，日本儒学摆脱佛教而独立，这为日本儒学者展开独立的理性思维创造了条件。但是，宋明理学中思辨性最强的本体论在他们的思想体系中未能占有重要地位。即使是接受了“理”这一范畴，他们也更多地将其理解为与经验事物相联系的自然规律与道德准则，而不大将其理解为形上学的世界的本体存在。江户时代日本儒学的鼻祖藤原惺窝虽间或谈及理气关系，但更多地把“理”解释为伦理性质的“道理”或“义理”，他说：“人事即天理。”[1] 朱子学者贝原益轩认为，“穷理”不

---

[1] 《日本思想大系 28 藤原惺窝・林罗山》，岩波书店1980年版，第461页。

是体认形上学的“理”，而是探求客观事物的自然法则。[1] 古学派山鹿素行认为，“理”是“天地人物”、“生生不息”的“条理”。[2] 日本儒学者对于“理”范畴的认识，充分反映了日本儒学疏于抽象的本体论思考的特色。日本学者中村元在其《东方民族的思维方法》一书中即指出，日本人的思维方式有“非合理主义”倾向，其表现之一是，拙于思辨的、逻辑的思维，缺乏以抽象的普遍形式进行的空想性。[3]

较之中国儒学，日本儒学的认识论更为重视感觉经验，注重事实、现象、经验和实证。日本的早期儒学者很少涉及认识论。直至进入江户时代后，日本儒学者才开始探讨认识论问题。从日本的朱子学派来看，在林罗山之后便分化为“主知博学派”和“体认自得派”。“主知博学派”，如贝原益轩、新井白石、室鸠巢、五井兰洲、中井竹山、佐久间象山等，比较重视经验知识。例如，贝原益轩认为，[illegible]接触外物，而“逐一通晓其理”是人生一大快事。[4] 室鸠巢批评王阳明说：“致良知，不以万物，以何致之耶？”[5] 五井兰洲认为“真知”和“实见”是“穷理之神明”。[6] 古学派的山鹿素行曾明确批判中国宋代学者谢上蔡“闻见之知非真知”的观点。荻生徂徕则认为“格物”就是习熟和力行。

日本儒学的伦理观与中国儒学的伦理观相比较，更富于感情色彩。以对于“诚”范畴的解释为例，便可窥知这一点。在中国儒学中，“诚”范畴原是真实无妄、诚实不欺的意思，颇具感情色

① 《日本思想大系 34 贝原益轩·室鸠巢》，岩波书店1977年版，第503页。

② 《日本思想大系 32 山鹿素行》，岩波书店1976年版，第343页。

③ 中村元：《东方民族的思维方法》第1部第2章，密苏兹书房1948年版。

④ 转见源了圆：《德川合理思想的系谱》，中央公论社1977年版，第36页。

⑤ 转见前引永田广志《日本哲学思想史》中译本，第112页。

⑥ 转见奈良本辰也《近世日本思想史研究》，河出书房新社1965年版，第108—109页。

彩。到《孟子》时，已讲“诚者，天之道”，“思诚者，人之道”，把“诚”高扬为“天道”和“人道”(即人的最根本的内在主体道德要求)。《中庸》则从本体论、认识论、道德修养论诸方面论“诚”，讲“诚”是天人合一之道、是“诚已”、“成物”的合内外之道，是“可以前知”的“如神”的认识妙经。北宋周敦颐的《通书》将“诚”作为其思想体系最高的中心范畴，说“诚”是“寂然不动者”，是“五常之本，百行之源”。明末王夫之的《读四书大全》卷九则说：“尽天地只是个诚，尽至贤学问只是个思诚。”不难看出，在中国儒学中，本来具有明显情感色彩的道德概念“诚”，依照“天人合一”的思维模式，逐渐被提升、泛化，终于成为揭示世界统一性的高度抽象的哲学范畴。这表明了相当高的抽象思维水平，但也使“诚”失去了原有的令人亲切的情感色彩。江户时代的日本儒学者则更多地从人的情感中寻找“诚”的本原，从情的角度释“诚”，使“诚”又从抽象的哲学本体范畴还原为具有人情味的道德概念。藤原惺窝的《逐鹿评》讲“我心之诚”或“我心真实”，是像父母之“慈爱”那样的情感之“诚”与“真实”。古学派山鹿素行的《谪居章句》认为“诚”是“不得已之情”，这里的“不得已”是从内心中涌出而不可抑止的意思。他说男女之情也是“不得已之情”、“天地之定经”。阳明学者大盐中斋的《洗心洞札记》则将父母对子女的爱与“诚”联系起来，说：“夫父母之于子也，唯其疾之忧，心诚求之，虽不中而不远矣。皆实心爱子之诚，而非假拟议安排而然也。”[1] 日本儒学侧重讲“诚”是“情”之“诚”，其理论虽未必高奥，但贴近人生，正视人的正当感情欲求，容易成为人们道德实践的指导力量。

“有德者王”是中国儒家传统的政治思想。日本的早期儒学也曾接受这一思想。但是，在进入江户时代以后，特别是17世纪中

① 《日本思想大系 46 佐藤一斋·大盐中斋》，岩波书店1980年版，第484页。

期以后，在日本的儒学者中，“有德者王”思想逐渐淡化，并逐渐强调对于君主，进而对于天皇的无条件忠诚。因为“有德者王”思想是与“放伐”思想相联系的，所以日本儒学者逐渐认识到它与固有的“神国”思想和天皇万世一系的“国体”观是不相适应的。山崎闇斋首先写了《汤武革命论》，反对孟子的“放伐”说，宣扬日本天皇“宝祚天壤无穷”，提倡极端的忠君报国主义。古学派的山鹿素行则主张“主君之恶纵如夏桀殷纣，而下无蔑上之道”。他们所主张的君臣关系已不再是中国儒学主张的有条件的君臣关系，而是臣下对君主的单方面的无条件忠诚。

中国儒学具有排他性质，而日本儒学则长期与佛教、神道等其他思想共存。这也是中、日儒学的不同之处。中国儒学具有强大的包容能力，它是在不断地吸收、融合其他诸家思想的过程中发展的。但是，中国儒学在外在形式上又具有排他性，自守排他，经常与其他诸家进行论辩。即使在儒学内部，不同学派亦不断争为正统。与中国儒学不同，日本儒学对其他思想流派表现了明显的共存性。从早期儒学看，在奈良、平安时代没有发生儒、佛、神道间的思想对立。到了江户时代，日本儒学者为了使儒学摆脱对佛教的依附，才致力于儒佛之辨，批判佛教的出世主义。尤应注意的是，日本的儒学者，除了极少数的例外（如室鸠巢、佐藤直方、三宅尚斋、赖山阳、太宰春台等），大都对日本神道采取共存和融合姿态，主张神儒一致和神儒合一。江户时代的儒学者将儒学与固有思想相融合有两种类型。林罗山的“理当心地神道”，认为“本朝神道是王道，王道是儒道，固无差等”。还认为“神道即理”。[1] 他试图以朱子学的“理”的思想为日本固有神道奠定合理主义基础，属于以中国儒学的理性主义改造与取代日本神道的神秘主义的类型。山崎闇斋的“垂加神道”则以《神道五部书》中

① 转引永田广志《日本哲学思想史》中译本，第70页。

的“神垂以祈祷为先，冥加以正直为本”这一命题为基础，牵强地以阴阳五行来配合日本的天神七代。这属于放弃儒学的理性主义，强调与保存日本神道的神秘主义的类型。然而，无论哪种类型的神儒合一说，都反映了日本儒学者在吸收外来思想时，十分注意保存固有思想并将它们互相融合。

儒学的日本化，既是日本文明特异性格的产物，又是日本文明特异性格的表现。通过对日本儒学的特色的考察，我们便可窥知日本文明重直观，轻抽象，重感情，轻理智，多元共存等特质。

四、老庄思想及其在日本的影响

老庄思想于何时东传日本，因缺乏文献证据已不可得知。但是，一些史料可以证明，在6世纪末或7世纪初，老庄思想已在日本产生影响。例如，圣德太子（574—622年）曾于604年制定《宪法十七条》，其中便有“绝餮弃欲”（第5条）的说法，这与《老子》的“常使民无知无欲”（第3章），“少私寡欲”（第19章）和《庄子》的“无欲而天下足”（《庄子·天地》）等无欲思想是相通的，而且其“绝～弃～”的句式，也与《老子》的“绝仁弃义”（第19章）、《庄子》的“绝圣弃智”（《庄子·胠箧》）相同。这就表明，最晚在圣德太子时，《老子》和《庄子》已传入日本。

此后，在一些贵族知识分子的文学作品中，也可以看到老庄著作的痕迹。例如，日本最早的一部汉诗集《怀风藻》（成书于751年）收录了大友皇子（648—672年）的一首《述怀》诗：“道德承天训，盐梅寄真宰。羞无监抚术，安能临四海。”其中的“道德”、“天训”、“真宰”均系老庄用语。尤其是“真宰”一词，鲜为他家所用。其来源则是《庄子》的“若有真宰，而特不得其朕”。（《庄子·齐物论》）《怀风藻》所录越智真广江的《述怀》则更明

确地说："文藻我所难，庄老我所好。"《怀风藻》收录的道公首名的题为《秋宴》的诗，表明他对老庄思想有了相当的理解。其诗曰："望苑商气艳，凤池秋水清。晚燕吟风还，新雁拂露惊。昔闻濠梁论，今辨游鱼情。芳筵此僚友，追节结雅声。"其中的"昔闻濠梁论，今辨游鱼情"，是出典于《庄子·秋水》中庄子与惠施的一段对话："庄子与惠子游于濠梁之上。庄子曰：鯈鱼出游从容，是鱼之乐也。惠子曰：子非鱼，安知鱼之乐。庄子曰：子非我，安知我不知鱼之乐？"类似的例证表明，在7—8世纪，《老子》和《庄子》于贵族知识分子中已拥有一定数量的读者群。

891年，藤原佐世奉宇多天皇敕命编撰《日本国见在书目录》，收录当时日本可见的汉籍之书目。该目录仿隋书经籍志之体式，其"道家"门收入61种，458卷。其中便有《老子》河上公注和《老子》王弼注、《老子》唐玄宗注、《庄子》郭象注等。由此可见《老子》、《庄子》及其重要注释书已被广泛阅读。

但是，在奈良、平安时代，占据思想界主流地位的是佛教和儒学，《老》、《庄》并非显学。例如，《大宝律令》(701年制定，702年实行)和《养老律令》(718年制定，757年实行)的"学令"，对大学寮（国家级的学校）和国学（地方学校）的机构设置、教学内容和考核方法均有规定。一般认为，该"学令"是模仿中国唐代的永徽令和开元三年令的相应内容。唐制规定《孝经》、《论语》、《老子》为必修科目，而日本的"学令"取《孝经》、《论语》为必修，独不取《老子》。当时的一些日本知识分子曾认为"玄涉清虚而归独善，儒抱旋析而资于兼济。"或许当时的日本统治者也具有上述认识，以为老庄思想的独善主义无助于维护天皇制的封建统治，因而对其未予赏识。

在镰仓、室町时代，影响日本人精神世界的虽主要是佛教，但是，老庄思想在一部分具有隐逸倾向的知识分子中，仍发生着潜在的影响。由于当时的社会秩序崩溃乃至战乱频仍，一些贵族知

识分子感到茫然自失与无可奈何。他们或则倒向佛教“末法世”说的寂灭无常观，或则从老庄思想中寻求精神慰藉。例如，吉田兼好（1282—1350年）在其随笔散文《徒然草》中便说：“文章要看《文选》中感人的各篇和白氏文集。《老子》的言词、《南华篇》、（即《庄子》）该国邦博士们过去写的作品也多有感人者。”吉田兼好不像一般佛教信徒那样追求“常住不灭”，而是像《老子》那样，认为天地万物都是在变化之中。《老子》说“道”是“独立不改，行而不殆”（第25章）的，因而“天地尚不能久，而况于人乎？”（第23章）吉田兼好则说：“愚者……唯思常住，而不明变化之理。”（《徒然草》第74段）《老子》虽认识到自然现象和社会现象的变化，但他对于变化所取的生活态度是：贵柔、守雌，反对刚强和进取。吉田兼好也主张：“与人无争，枉己从人。”（《徒然草》第130段）由此可见，吉田兼好已将老庄思想化为自己的生活指针。

到了江户时代，朱子学逐渐成为“官学”。当时不仅未能形成老庄学派，即使声称自己信奉老庄的学者，也只是罕见的例外。伴蒿蹊的《近世畸人传》便说：“金兰斋乃真老庄者，心与境界均从之。”[①] 金兰斋（1683—1731年）曾著《老子经国字解》，在当时被视为“畸人”。但是，这并不意味老庄思想在江户时代少有影响，其实它的影响较之以前诸时代要广泛、深入得多。

在江户时代，仍有一些隐遁避世的文学家对老庄思想怀有特殊的亲近感，如松尾芭蕉（1644—1694年）、服部南郭（1683—1759年）、与谢芜村（1716—1783年）、良宽（1758—1831年）等。松尾芭蕉是著名的俳句作家。他年轻时曾为武士，但在主君逝世后便离家出走。后旅行于日本各地，寄情于山林与文学创作。他的游记散文《笈之小文》（1688年）说：“风雅者，从造化而以四时

① 转引《日中文化交流史丛书·思想篇》，大修馆书店1995年版，第316页。

为友。……从造化而归造化。”[1]《庄子·大宗师》的有关“造化”的思想，显然是他的人生态度与文学创作的重要思想支柱。

江户时代的一些儒学者也曾作过《老子》和《庄子》的注释书。江户时代初期，日本朱子学派的创始者林罗山曾将中国宋代儒者林希逸的《庄子鬳斋口义》予以日译。尤是江户时代中期，以荻生徂徕为首的古文辞学派，提倡研究“古言”以明儒家经典之古义。为研究“古言”，他们在研究儒家典籍之外，还提倡研究中国的诸子百家，于是出现老庄学流行的现象。如徂徕的门人服部南郭校订《郭注庄子》(1739年)、太宰春台及其弟子作《老子特解》(1783年)、渡边蒙庵作《老子愚读》(1748年)和《庄子口义愚解》(1762年)、宇佑美渊博灊水校订《王注庄子》(1769年)等。受徂徕学派影响，折衷学派和考证学派的儒学者也有不少人注释老庄著作，如井上兰台的《老子经音义》、龟田鹏斋的《老子愚说》和《庄子读了》、太田锦城的《老子妙皦》、东条一堂的《老子王注标识》和《郭注庄子标注》、太田晴轩的《老子全解》等。

江户时代中期以来的老庄学流行，也影响及戏剧文学的创造，出现了许多以老子和庄子为题材的戏剧文学作品。如佚斋樗山的《田舍庄子》(1727年)和《杂篇田舍庄子》(1742年)、信更正的《都庄子》(1732年)、安居斋的《造化问答》(1734年)、潜藏的《潜藏子》(1740年)、田中友水的《面影庄子》(1743年)、自堕落先生的《劳四狂》(1747年)、燕志堂的《梦中老子》(1747年)、名张湖镜的《都老子》(1752年)、新井白蛾的《老子形气》(1754年)、雪翁的《浮世庄子》(1767年)、游谷子的《和庄兵卫》(1774年)、出驹子的《夜话庄治》(1782年)等。

然而，这些儒者对老庄学感兴趣，并非表示他们的思想立场

[1] 转引《日中文化交流史丛书·思想篇》，大修馆书店1995年版，第195页。

从儒学转向了老庄。他们是在明确儒学与老庄之区别的基础上，对老庄思想的某些部分感兴趣。例如，重视经世之学的荻生徂徕认为，老子的“无为”是出色的经世之术。他说：“大抵国家之治如医者之疗治。圣人之道，最上至极，如神医之疗治。若云第二等，老子之道也。是未疗治也。”[1]徂徕的弟子太宰春台则进一步认为，在“衰世”，较之朝令夕改的改革，“老子之无为”是“不治之治”，反而更为有效，甚至说：“末世，先王之道不若老氏之无为也。”这是因为太宰春台认为“老子之无为”是“任天地自然之势，于天下事不加干涉，随其发展而不顾。”[2] 也有一些儒学者是在经世之志未能实现，于失意时向老庄思想寻求精神慰藉的。如津轻藩的武士儒学者乳井贡（1712—1784 年）曾两次出仕参与该藩的改革，但均因遭到反对派的抵制半途而废，并遭处分。于失意中，乳井贡从“实学”的立场出发去理解老庄思想，认为儒家与道家实际是互为表里的相互补充关系；“自然”有“天地之自然”与“人力之自然”的区别；孔子是说“人事”以示“天道”，而老子是说“天道”以示“人事”。乳井贡还认为“无为”是“有为之精极”，“无心”是“至诚之谓”；“无为”不是无所作为，而是于人不知晓之中积累“有为”，这才是“救民安君”，是“武门天命之职”。[3] 乳井贡对老庄的“无为”的独特理解，实是他于失意中寻找自己的生活支柱的思想历程的反映。

还有一些学者是为了批判儒学而与老庄思想产生共鸣的。如国学的确立者贺茂真渊（1697—1769 年）即是明显的例证。贺茂真渊等国学者认为后世的思想（儒学与佛教）对于阐明日本古典

① 《日本思想大系 36 荻生徂徕》，岩波书店 1980 年版，第 458 页。

② 转引《日中文化交流史丛书·思想篇》，大修馆书店 1995 年版，第 301—302 页。

③ 同上书，第 309—311 页。

不仅无用而且有所歪曲，因而是妨碍理解日本古代固有精神的。贺茂真渊认为日本古代固有生活与精神是符合“天地自然”的。所以，他与老庄思想共鸣，在《国意考》中说：“老子所说的人与天地之自然是感人的，才符合天下之道。”在《国意考》中，他还批判儒家认为人有“人伦”，所以在生物中最尊贵的认识，说：“认为世中之生物唯人为贵，是愚蠢的。由天地父母之目视之，人、兽、鸟、虫皆同。若认为人聪慧，那么天下有一、二人聪慧亦无不可，若人皆聪慧，互竞机巧，则邪恶丛生。”[1] 这种认识显然与《老子》的“慧智出，有大伪”（第18章）也有关。

江户时代独具特色的思想家安藤昌益（1703—1762年）不仅批判孔、孟、程、朱乃至儒家尊崇的尧、舜、禹、商汤、周文王、武王、周公等“圣人”，还批判老庄，说：“老庄虽诽谤圣人，然己等亦不耕贪食盗转（天）道，与圣人同罪也。”[2] 但是，他也从老庄思想中吸收了许多滋养。安藤昌益理想的“自然世”社会与老庄的理想社会“至德之世”有许多类似之处。安藤昌益的所谓“自然世”，是人与自然协调的社会，它“无始无终而转定（即天地）人伦一和”；在这一社会中，“彼无富，此亦无贫。此无上，彼亦无下”；它“无欲、无盗、无贼、无恶、无病、无患”。[3] 而《庄子·天地》中所说的“至德之世”正是“不尚贤，不使能，上如标枝，民如野鹿，端正而不知以为义，相爱而不知以为仁，实而不知以为忠，当而不知以为信，蠢动而相使不以为赐”的社会。此“至德之世”足以为安藤昌益的“自然世”之楷模。而且正如《老子》“大道废，有仁义。慧智出，有大伪”和《庄子·胠箧》“圣

---

① 转引《日中文化交流史丛书·思想篇》，大修馆书店1995年版，第293—294页。

② 《安藤昌益全集》第4卷，农业渔村文化协会1983年版，第145页。

③ 《安藤昌益全集》第2卷，第100页。

人生而大盗起”所指出的那样，安藤昌益也认为，正是由于“圣人出，不耕而生，盗转道（天道）人道之直耕，立私法而责取税敛”[1]才使社会由“自然世”进入充满罪恶而有上下贫富之别的“法世”的。此外，在思维方式上，安藤昌益的否定性思考和带有相对主义色彩的辩证法思考，也与老庄有相通之处。

江户时代后期的折衷学派儒学者广濑淡窗（1782—1856年），自青年时代就爱读《老子》而对其“致柔守静之术”由衷叹服。40多岁时，虽曾一度斥老庄的“虚无”为“邪说”，而至50多岁以后，又对《老子》深感兴趣。晚年的广濑淡窗从其折衷主义立场出发，认为儒家与老子的思想在根本上是一致的。他的命运观与人生观，深受老庄思想影响。他于57岁时作《析言》，认为凡有形者均有一定之“数”（就如同昼夜之更替与人的寿命），而《老子》的“无”之教，不是让人制于“数”，而是教给人们“制数之道”。此后，广濑淡窗又著《老子摘解》，指出老子的“无为”不是对任何事都无所作为，而是“为”、“无为”，是“为而不争”。[2]

总之，在日本，老庄思想从未成为显学，也无世代相传的老庄学派，但老庄思想对日本文明的久远而潜在的影响是不可忽视的。

五、禅·新佛教的形成与宗教世俗化

镰仓时代是武家政治的开端，也是日本宗教发展的分水岭。佛教经过500多年传承，渐渐被吸收、消化到日本文化当中，开始进入全面民族化的阶段。从平安末期到镰仓时代初期，日本大地上相继出现了净土宗、净土真宗、时宗和日莲宗等一批日本独有

① 《安藤昌益全集》第1卷，第269—270页。

② 《日中文化交流史丛书·思想篇》，大修馆书店1995年版，第292—293页。

的佛教新宗派。与此同时，禅宗这朵中国佛教中绽开的奇葩也在日本扎下根来，对整个文明进程产生出惊人的影响。

禅也叫“禅那”，本为古印度婆罗门教修行梵境的两种方法“瑜珈”(Yoga) 和“禅那”(Dhyana) 之一，目的是要通过苦修达到“梵我合一”的理想境界。释迦牟尼通过菩提树下七天七夜的冥想，终于在禅境中感悟了“四谛八正道”、“十二因缘”等原始佛教的基本教理。创立佛教后，佛陀把禅定作为认知佛教般若智慧的方法，用冥想和感悟体验真如佛性。而在佛教的理解中，参悟禅境的过程又是可以交流和印证的。相传，佛祖在灵鹫山说法时，举手拈花引来弟子大迦叶微笑，就是佛家禅法交流的最早例证。后来，西土二十八祖菩提达摩“一苇渡江”来到中原，运用禅法开宗立教，创立了不立文字，以心传心的禅宗。及至7世纪中叶，中国禅宗分别繁衍出推崇“顿悟”和主张“渐悟”的南宗禅与北宗禅。但就禅宗的精神实质而言，两者都是要通过直指本觉，明心见性的自我修炼，达到解脱境界。禅宗蔑视权威，屏弃烦琐的逻辑思辨与深奥难解的复杂教义，用“教外别传”、“传佛心印”开启了通往成佛道路的大门。

中国禅宗对日本的传布可以追溯到奈良时代。天平七年 (735年) 到日本传播律宗的唐朝僧人道璇就曾经宣说过北宗禅。最澄入唐求法，也曾修习过牛头禅法。平安末期，日本天台宗僧侣觉阿 (1143—1182年)“闻客商称宋地禅道之盛，奋然志远游”。[1] 觉阿入宋后，在杭州灵隐寺从师佛海慧远参修杨歧派禅法，历时4年，得授印可。承安元年 (1171年)，觉阿携带《五灯会元》、《大休正念禅师语录》、《佛海慧远禅师录》等禅宗典籍回归故里。然而，由于日本奈良和平安佛教 (即南都奈良六宗与北岭上平安二宗并称的“南都北岭”旧佛教) 势力极大，而且整个社会对佛教

[1] 杨曾文著：《日本佛教史》，浙江人民出版社1995年版，第291页。

的理解尚不具备流行禅宗的条件，在中国大地上隆兴的禅宗并未能立即播布开来。

平安时代晚期，社会经济、政治上的动荡造成思想领域的深刻变化，武士阶级的崛起呼唤与之适应的新佛教来抗衡京都皇室、公卿贵族依赖的旧佛教。这一切为禅宗扎根日本提供了土壤。仁安三年（1168年），通晓显密二教的天台宗学僧荣西入宋求取禅法，揭开了禅宗正式流布日本的历史。荣西（1141—1215年），俗姓贺阳，字明庵，号叶上房，备中（今冈山县）吉备津人。1168年4月，从九州搭乘商船入宋求法。当时的南宋，正值"天下禅宗如风偃草"的鼎盛时期。荣西受其影响，到浙江遍寻天台山、天童山经典，请来新章疏30余卷。回国后，荣西在比睿山传播"叶上派密法"，立即在佛教界展露头角。但是，南都北岭佛教压抑下的沉闷空气使荣西感到窒息，便于文治三年（1187年）再度入宋，以求取禅宗真髓。荣西到达阔别近20载的天台山，从师江南名僧虚庵怀敞参学黄龙派禅法，历时6载，终于得授印可，得到临济禅正宗法脉。建久二年（1191年），荣西带着先师亲授衣钵和临济宗53代传承图谱返回日本，开始在远离"南都北岭"的九州开创了临济宗。正宗嫡传和深厚的学养使荣西的创教活动获得了极大成功，一时间皈依禅门者络绎不绝，许多武士也趋之若鹜。

禅宗的影响震动了奈良、京都的旧佛教，他们利用自己在政治上的权势，对荣西倡导的禅宗新佛教口诛笔伐甚至动用皇权召荣西到京城兴师问罪，企图扼杀禅宗于襁褓之中。值得庆幸的是，受到封杀的荣西不久就摆脱了旧佛教宗派的围剿。1192年，源赖朝建立起镰仓幕府，以"征夷大将军"为首的武家政权为了抗衡京都朝廷和"南都北岭"的旧佛教势力，决定扶植亲近新政权的佛教禅宗。荣西乘势反击，写下《兴禅护国论》、《出家大纲》、《日本佛教中兴愿文》等宣传教义主张的著述。其中，相当于日本禅宗宣言书的《兴禅护国论》最为精辟和深刻。该书分为三卷，洋

洋洒洒万言之中，从“令法久住门”、“镇护国家门”、“世人决疑门”、“古德诚证门”、“宗派血脉门”、“典据增信门”、“大纲劝参门”、“建立支目门”、“大国说话门”、“回向发愿门”等“十门”论证了禅宗并非邪法，而是弘扬佛教的根本正法。[①]结果使苦于缺少宗教支撑的镰仓幕府欢欣鼓舞，荣西宣扬兴禅理论中潜在的“护国”价值立即赢得了武家政权的赞赏，他本人及其说教也受到镰仓幕府中上层人士的青睐。

12世纪末是日本历史上又一次转折时期，庄园制基础上崛起的武士集团正在全力推进社会发展的重大变革。新旧佛教的对立很快被赋予了政治含义。正治二年（1200年），荣西应邀到镰仓幕府传播禅法，以此为契机，主持国政的北条政子（源赖朝妻子）和第二代将军源赖家皈依了临济宗，禅宗在日本正式同幕府联姻，成为新的政治佛教。两年后，幕府赏赐土地资金，为荣西在京都建立了建仁寺，临济宗终于在旧佛教盛行的近畿占领了一席之地。

从传承关系上说，日本的临济宗属于中国禅宗南宗南岳法系，“宗学”以通过坐禅参究佛心、明了见性成佛的自觉体验、达到日常生活中的自由豁达的行为表现，并通过个体生涯构成“正念相续”，去完成宗派的传承。同时，临济宗认为坐禅并非最终目的，依禅定力量引导出“活作略”，即充满活力的功能作用，才是“本命”。相反，如果没有“活作略”的坐禅，则是严冬枯坐般的“死人禅”。因此，临济宗诸宗派秉承中国祖庭针对不同参学者悟境高下，以机锋峻烈的说教，单刀直入方式接引学人的禅风。十分重视“公案”并有所发展，保持了古来临济宗“看话禅”的特色。日本临济宗的另一个特点是强调“向下修学”的“悟后修行”。视单

① [日]大野达之助著：《日本佛教思想史》，吉川弘文馆1978年版，第307—310页。

纯的坐禅三昧生活为坠入声闻、缘觉二乘的“小乘、外道之禅”，自认为实践菩萨道的临济宗禅僧在上求菩提的同时，必须践行下化众生的“大慈悲行”，才能够在“正念续相”的日常生活实践中创造出独特的禅宗文化。

宋元时期，中国政治动荡，加之航海技术进步，使赴东瀛的安全系数大大增加，所以渡海到日本传播禅法的中国僧侣数量空前。其中以兰溪道隆、兀庵普宁、大休正念、无学祖元、一山一宁等人最为著名。南宋末年，中国禅僧东渡传授临济宗杨歧派禅法。同时，也有许多日本僧人为参修禅宗教法渡海西行。13世纪，荣西弟子希玄道元（1200—1254年）入宋学习曹洞宗禅法。道元归国后，建立日本的曹洞宗，先后在京都建仁寺、越前大佛寺传法，并到幕府为执权北条时赖授戒。在修行方面，道元看重默照禅法的要义“只管打坐”，否定烧香、拜佛、念经等外在形式上的做法，主张“修证一如”，即在坐禅之中自然而然地达到“身心脱落”的悟境。据说，道元有弟子300人，教势盛大。到了道元再传弟子莹山绍谨时，曹洞宗融会了密教经咒、道教和神道教的神鬼信仰，恢复了祖师道元否定的烧香拜佛，使教团势头更加兴盛。此后，曹洞宗遵循“释迦牟尼单传之正法”，在日常尊奉的教典方面，除开《法华经》、《华严经》、《般若经》、《涅槃经》等佛经外，还奉道元撰写的《正法眼藏》、《永平广录》、《普劝坐禅仪》、《学道用心集》、《永平清规》以及莹山所著《传光录》、《坐禅用心记》、《莹山清规》为“宗典”，[①] 努力于消除人们因为无明在日常生活中铸成苦与烦恼，通过使信徒内心充实、沉稳的法事仪规吸引下层百姓，其势力迅速普及到日本全国。

幕府权贵兴禅如同强有力的催化剂，一方面带动了武士群体

---

① ［日］曹洞宗青年会编：《日本佛教与禅》，别册史料集，大东出版社1991年版。

中参禅悟道的热潮，同时把禅宗逐步推向百姓中间。此后，禅宗各派分别在幕府将军和下层百姓中流传，临济宗十四派受到幕府及武士们的喜好，曹洞宗则在民间流行，故有“临济将军，曹洞土民”的说法。黄檗宗是17世纪中叶方才传入日本的禅宗派别。1654年，隐元隆琦（1592—1673年）应邀赴日建立黄檗山万福寺，开创了日本的黄檗宗。从此形成了禅门临济宗、曹洞宗、黄檗宗三派格局，一直延续到后世。

镰仓时期（1183--1333年）日本宗教发展的最大特点是佛教进入了全面民族化历程，带有民族特色的净土宗、净土真宗、时宗、日莲宗等一大批教派在世道变革中应运而生。

早在9世纪，中国的净土思想就已经传入日本。但直至镰仓以后，才由源空（号法然，1133—1212年）完成判教，成为日本的净土宗。与此前的日本高僧到中国求法传教不同，源空终生未曾留学中国，而是在听讲源信的《往生要集》和研读善导的净土著作后，梦见善导大师为其说法，便确立起以口称念佛为中心的净土法门。他吸收了中国高僧道绰、善导大师的净土理论，著有《选择本愿念佛集》，把净土教法以外的佛教宗派指责为“圣道门”和“难行道”，号召人们“弃圣道，归于净土”，专修“易行道”的净土法门。为此，源空宣称在末法时期专修“称名念佛”即可往生净土。源空把从事低下职业的下层群众和农民作为传教对象，主张一切众生皆可成佛，即使犯有“五逆重罪”的人，也可以通过专念“南无阿弥陀佛”名号消除罪孽，往生西方净土。该宗派教义简单通俗，摈弃了烦琐的修行，因而除深受下层庶民欢迎外，也得到部分贵族和中下级武士的赞赏，成为风靡一时的流派。源空死后，净土宗在日本分化为西山派和镇西派等大小不等的宗派，在社会上具有广泛影响。

净土真宗也叫做“一向宗”或简称“真宗”。是源空弟子亲鸾（1173--1262年）在净土宗基础上衍生出来的宗派。较之源空的

说教，亲鸾主张对佛陀“本愿力”的绝对信仰，其教义带有鲜明的特色。亲鸾的宗教理论集中体现在《显净土真实教行证文类》里，以“信心为本”和“恶人正机说”构成了独立于净土宗的思想体系。“信心为本”是强调对阿弥陀佛愿力的绝对信念，认为世人无分贫富或地位高下，只要真心奉信，且无须口中诵念，即可以往生净土。亲鸾不主张出世主义和禁欲主义的修行，无视戒律，甚至认为惟有“恶人”才是阿弥陀佛首先拯救的对象。所以，亲鸾逆诸家教理而动，称：“善人尚能往生，何况恶人！”这样一来，社会底层的贫苦农民，乃至专事屠宰、渔猎等“恶业”的百姓也获得了往生净土的权利，其宗派受到普通百姓的衷心欢迎。亲鸾死后，真宗不断发展，在15世纪时，莲如把真宗发展为空前庞大的教团，并吸引非门徒加入与乡村基层组织结合的团体。这种强大的世俗力量很快同各地的守护大名发生冲突，结果在近畿、东海、北陆等地爆发了声势浩大的“一向一揆”起义。其中加贺国的“一揆”甚至赶走了守护大名，控制该国达90余年，直至德川家康统一战争，才被镇压下去。江户时期，净土真宗已经分化为东西本愿寺等“真宗十派”，仍旧是势力宏大的佛教团体。

时宗是一遍和尚依照净土类经典和善导的《观经疏》建立的又一个宗派。由于组织上带有“道俗六时念佛众”的含义，也曾叫做“时众”。一遍（1239—1289年）幼名智真，早年出家为净土宗西山派僧人。后来在熊野的神社里受到“六字名号一遍法，十界依正一遍体，万行离念一遍证，人中上上妙好华”的“神启”，遂根据偈语改名一遍。一遍将《阿弥陀经》中的“临命终时”的“时”作为自己宗派的名称，从法华、华严思想发挥净土教义，周游全国鼓吹“舞蹈念佛”，用一面跳舞，一面在口中念诵“南无阿弥陀佛”名号的巡游，在本州、四国、九州吸引了大量信徒。时宗主张众生念佛，即必须在日常思念佛名，

平时每每念诵佛号，与净土系统信奉的临终称名皈依有很大不同。[1]一遍去世后，弟子真教在相模（今神奈川县）当麻建立无量光寺，作为本宗派的中心传播祖师教法。14世纪，时宗发生分裂，无量光寺的僧众停止了舞蹈念佛，改行授念佛牌的当麻教派；主张游行劝化众生的僧侣们在清净光寺组成更为强大的时宗主流。但是，到了南北朝时期，时宗进一步分化为12个教派，势力渐渐衰落下去。

日莲宗也叫做日莲法华宗，因其教祖日莲得名，是日本特有的新佛教宗派。开祖日莲（1222—1282年），安房国（今千叶县）人，16岁到镰仓出家先后学习过天台、密宗、净土教义。建长五年（1253年），日莲为独创新宗返回故乡，登上清澄山高唱“南无妙法莲华经”10遍，又下山宣布自己体悟的独家法门，创立了以《法华经》为惟一正法的佛教新宗派。日莲激烈攻击其他宗派，宣称：“念佛（指净土宗——引者注）无间，禅天魔，真言亡国，律国贼。”引来其他宗派群起围攻。日莲还不断上书幕府，针砭时弊，预言国难，要求国家皈依自己的正法。结果，日莲宗在创建过程中屡屡受到政治迫害。日莲把一次次迫害看作考验自己的“法难”，发愤撰写出《立正安国论》、《开目抄》、《观心本尊抄》、《报恩抄》、《撰时抄》，并称为“日莲五大部”，系统地论证了“教（皈依《法华经》的最高教法，称诵“妙法莲华经”五字题目）、机（众生接受佛法的根器和素质）、时（末法时期）、国（说日本为大乘流行之国）、序（佛法按照正、像、末三时流布的顺序）”的“五纲判教”理论，成为后世日莲宗繁衍发展的基础。日莲认为，在“末法”时期，众生为下等根机，因此须奉信最上佛法。而自己开创的名为“本门之本尊”、“本门之题目”和“本门之戒坛”的

---

① 参见［日］镰田茂雄著：《游行的圣人》，转引自《“心”的圣贤》，日本放送出版协会1993年版。

所谓“三大秘法”，才是使国家与佛教“王法冥佛法，佛法合王法”的安邦立国的正路。日蓮死后，弟子们分为若干派别，把日蓮系统的信仰传播到各地，成为影响较大的佛教宗派之一。



5 云中供养菩萨，木刻在建于1053年平等院凤凰堂内的在云中舞蹈的菩萨之一

第六章

文明本土化的完成与复兴国学(二)

一、神佛儒与武士道

平安时代后期，尤其是进入镰仓、室町时代以后，日本封建统治阶级中出现了贵族与武士的身份区别。在平安时代后期，朝廷势力式微，甚至丧失了维持地方治安的能力，庄园领主之间争夺土地的斗争也日趋激烈。于是庄园领主纷纷建立自己的武装，用以保卫庄园或以武力侵占其他庄园的土地。地方行政官国司与郡司为保护自身利益，也建立直属武装。于是，在各地方逐渐出现了以战斗为业的武士。11世纪以后，又逐渐形成超越庄园范围的地区性武士集团。在众多的武士团首领中，势力最强者是源氏和平氏。源氏与平氏两大集团经长期抗争，终于建立了源氏的武士中央政权即镰仓幕府。14世纪前期，又建立了室町幕府，取而代之。

一般认为，武士的道德与行为规范就是“武士道”。然而，在镰仓和室町时代还未曾出现武士道这一说法，最初它被称为“武者之习”、“兵之道”或“弓矢之道”。形成“武士道”的说法，是江户时代的事。

一般认为，“武者之习”或“武士道”的思想来源，与日本神道、佛教和儒学都有关系。诚然，各自影响的强弱程度，是因时代而异的，但就大体趋势看，儒学的影响与日俱增。

武士团是相对封闭的集团，其内部最重要的人际关系，一是

主从关系，二是家族关系。规范这两种关系的道德观念，便是对主君的“忠”和对亲长的“孝”。“忠”与“孝”无疑都是来自中国儒学的概念。但是，在日本武士心目中的“忠”与“孝”的内涵，以及对两者关系的认识，却与中国儒学中的“忠”、“孝”不尽相同。首先就“忠”这一道德观念来看，中国的原始儒学认为君臣关系不只是臣下单方面的绝对忠诚义务。“忠”是有条件的。孔子虽主张“臣事君以忠”，但是要有前提，即“君使臣以礼”。（《论语·八佾》）孔子还说臣要“以道事君”。（《论语·先进》）孟子也说：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇仇。”（《孟子·离娄下》）这就是说，原始儒家认为，臣对君的“忠”是以“礼”和“道”为前提条件的。直至汉代的董仲舒才讲“君为臣纲”，认为这是上天的安排，臣对君的“忠”是无条件的。在日本武士的主从关系中，最初，臣属对主君的“忠”也不是臣下单方面的绝对忠诚义务，不过它不是以“礼”和“道”为前提条件，而是以主君的“恩”为交换条件。主君要给予臣下恩顾与保护，其中最重要的恩顾是给予臣下领地或承认其已有的领地权。作为其代价臣下须在战时或平时对主君承担种种义务，其中最主要的是为主君战斗乃至献出自己的生命。在发生战争时，主君往往首先向属下的武士允诺给予奖赏，然后再要求武士尽忠而奋力作战。当作为家臣的武士不承担义务时，主君可以对家臣实行制裁。同样，在主君不履行给予奖赏的许诺时，家臣武士也可以毫不客气地要求赏赐。不过，由于主君与武士间的主从关系常常是世代相袭的，因而在物质利益之外，也逐渐形成了情的关系。有的武士甚至说：“情胜过领地，愿为高名而粉身碎骨。”这种为主君之“情”而献身的精神，实际上是由有条件的忠向无条件的绝对忠诚演变的先兆与桥梁。但是，有时会出现对主君的“忠”与对父家长的“孝”互相矛盾的情况。这时，“忠”与“孝”何者为重？在镰仓

时代似乎尚未形成统一的认识与规范。既有认为对主君的“忠”重于对父家长的“孝”的例证，也有认为“孝”重于“忠”者。这种互相矛盾的道德评价似乎表明，在镰仓时代，“武士之习”更多地表现于行为与情感层次，尚未形成统一而明晰的理论。进入室町时代，尤其是到了“应仁、文明之乱”以后的战国时代，由于幕府和各地大名逐渐重视治国平天下的儒学，儒学的道德观成为日渐理论化的武士道德规范的重要内容。例如，武将斯波义信在1383年写成的《竹马抄》已开始强调对主君和亲长的绝对无条件的“忠”与“孝”。他说：“人生在世，不可忘记主恩。欲望未得满足即怨恨世道与主君的人，是无情的人。”[①]《竹马抄》所强调的其他武士道德规范还有，为主君献身，重名誉，重礼仪，明身份等。其中强调“礼”与“份”的思想，显然来自儒学。

然而，对镰仓、室町时代的武士道德观发生重大影响的不仅是儒学，还有日本固有的神道和佛教的净土宗和禅宗。例如，日本神道所强调的重要道德观念是“正直”。而“正直”则经常被视为武士应遵循的道德规范。一条兼良在“应仁、文明之乱”时期劝说将军重德行的《文明一统记》便说：“恐神罚，重武威，而天下自会统一。”还特别提及要“尊正直”，说：“神佛均说正直。所谓正直即直心……待他人以此心，即正直之政。”[②] 战国时代后期的大名北条早云在其家训17条中也说：“拜神佛，乃身之行……具有正直心即符合神佛之意。纵使不祈祷，若有此心，亦可得神明加护。”[③] 日本佛教的净土宗，虽未提出什么武士应遵循的道德规范，但许诺武士，只要在临死之际成就念佛之行亦可往生，也使武士可以无所顾虑地奔赴战场，肆行杀戮。曾有这样一个传说：

① 转引藤直干：《日本的武士道》，创元社1956年版，第65页。

② 同上书，第72—73页。

③ 同上书，第92页。

一个武士想到，若从佛教徒来看，在战场上杀人是下地狱之“因”，而不上战场又违背武士的本分。为此而矛盾的这个武士便去访问日本净土宗的开祖法然和尚。法然回答说，即使在战场身亡之际，若能成就念佛之行，亦可得往生。于是，这个武士便安心地上战场了。然而，较之净土宗，日本佛教禅宗对镰仓、室町时代的武士们的影响更大些。其原因首先在于禅宗更为适应武士阶层的生活状态与心理状态。既为武士就须驱驰矢石之间，出入生死之门。他们更需要从精神上支撑其不计生死追随主君的精神支柱。对于生死之事，禅宗认为“死生一如”，以为只要否定了作为执迷根源的自我，进入无我境地，完全断绝了生死的羁绊，就能“见性成佛”。这就可以使武士们不计生死，与镰仓、室町时代的武士提倡临战时应“忘我”、“忘亲”、“忘家”的思想是相通的。因而，有的学者认为这一时期的武士道是“死的觉悟”的武士道。其次，禅宗既不主张苦行，又不要念佛读经，认为只要直指本心，做到心地“无非”、“无乱”、“无痴”便是“戒、定、慧”，外在行迹皆属次要。这实际又为武士们纵情声色大开了方便之门，既可在此岸世界极尽声色享受，又能在彼岸世界预先登记入场券，何乐而不为。再者，禅宗“不立文字”、“以心传心”，提倡以简便易行的内观“顿悟”而成佛了道，也适应武士们文化水准较低且无暇读经礼佛的生活状态。这样，许多武士皈依禅宗，坐禅求悟，并非偶然。

进入江户时代后，武士的社会机能与生活方式都发生了重大变化。江户幕藩统治者为巩固统治，实行“兵农分离”和严格的士、农、工、商四民等级制。武士们作为最高等级的“士”，大多离开农村领地住进城市过寄生生活。他们的主要职能不再是战斗员，许多人成为行政官僚。在当时，虽有人继续提倡以战斗中为主君忘我献身为主要内容的“死的觉悟”的武士道。如大道寺友山所著的《武道初心集》的开头便讲，从正月初一的清晨到除夕

的深夜，经常觉悟到死是武士的本分。山本常朝所著的《叶隐》的第二句也是说："所谓武士道即是觉悟死。"[①] 但是，由于武士社会职能与生活方式的变化，仅仅有"死的觉悟"的武士道就不够了。幕府第一代将军德川家康和一些儒学者如中江藤树和熊泽蕃山都曾努力创造新的武士道理论。不过，对于创立新的武士道理论作出最大贡献的，还是古学派儒者山鹿素行（1622—1685）。

山鹿素行以儒学思想改造原有的武士道理论，提出了具有新体系与新内容的"士道"论，使儒学思想成为江户时代武士的最主要的生活指导原理。有的日本学者把山鹿素行的武士道理论，称作"道的自觉"的武士道。山鹿素行便是完成了武士道由"死的觉悟"向"道的自觉"过渡的理论家。

在《山鹿语类》中有"士道篇"，其中首先讲武士要"立本"，应"知己之职分"。什么是武士的"职分"呢？他说："风云士之职，在于省其身，得主人而尽奉公之忠，交友笃信，慎独重义。而己身有父子、兄弟、夫妇等不得已之交接，是亦天下万民悉不可无之人伦。而农工商以其职而无暇，不得常相从以尽其道。士则弃置农工商业而专勤斯道。三民之间苟有乱人伦之辈，速加惩罚，以待正人伦于天下。是故士必具备文武之德知也。"[②] 这段话实际规定了武士有两大职分：一是要像过去一样，对主君尽忠；二是应"自觉"和实践"人伦之道"，并作为指导者与典范，诱导乃至强迫"农工商"实行所谓的"人伦之道"。山鹿素行把"道的自觉"也当作武士的"职分"之一，其目的显然是既要维护武士阶级内部的尽忠与保护关系，又要维持武士对"农工商"的特权地位。为完成武士的职分，山鹿素行还主张要"明心术"、"详威仪"和"慎日用"等。所谓"明心术"就是加强内心的道德修养，

① 《日本思想大系　26　三河物语·叶隐》，岩波书店 1974 年版，第 220 页。

② 《山鹿语类》第 2 册，图书刊行会 1910 年版，第 352 页。

"详威仪"和"慎日用"则是严守日常生活中种种礼仪，使他人感到威严。山鹿素行还对"明心术"和"详威仪"的内容作了许多详细的规定，如"详威仪"就要"慎视听"、"慎言语"、"慎容貌之动"，还要"节饮食之用"、"明衣服之制"、"严居宅之制"、"详器物之用"等。山鹿素行的这一套士道论，固然有利于培植死心塌地的封建忠君卫道者，此后的日本军国主义者正是利用它来驱使日本人民为其对外侵略战争卖命的。但是，山鹿素行的士道论还主张培养"卓尔独立"之心，明治维新后的近代启蒙思想家福泽谕吉则继承与发扬了山鹿素行的这一思想。他说："唯真实武士自以为武士而独守武士道耳。故今之独立士人亦如昔年之武士而行其独立之法，则无大过矣。"[①] 福泽谕吉倡导"独立自尊"精神，认为"无独立气力者思国不深切"，"一身独立而后一国独立"。总之，山鹿素行儒学化的武士道理论，对此后日本文明和日本民族性格优劣两方面的影响都是不容忽视的。

二、日本文明的复合体

从1192年镰仓幕府建立，到1867年德川幕府终结的六七百年时间，是日本历史上的双重权力结构时期。政治上武家控制的政权几度更迭，京都的天皇维持着名义上的国君地位。

政治的多元化投射到宗教、文化领域，加快了这一时期已经开始的文明本土化跃动的步伐：在儒家学说之外，传来了宋代新儒学思想；佛教的各个宗派呈现山花烂漫的局面，尤其是禅宗给新文化的诞生产生了不可估量的影响；在儒佛二教以及道家思想的作用之下，神道在教义、教理上趋向成熟，各个教派的独立意识不断增长。日本的文明在新的高度上统一为神儒佛道的复合体。

① 转引源了圆：《德川思想小史》，中央公论社1973年版，第90页。

中国在古代东亚具有文明的轴心地位，大陆上盛行的儒家思想被历代日本统治者奉为圭臬。进入中世纪以后，日本吸收了唐宋以来儒学的思想成分，并在不断发掘先秦儒学中形而上的理念。中国大地上新儒学兴起以后，建历元年（1211），有入宋日僧俊芿（1166—1227）将大量佛经以及儒、道书籍256卷带回日本，是为宋学传入日本之滥觞。不久，圆尔辨圆（1202—1280）入宋，归国时又把朱熹《大学或问》、《论语精义》携带到日本，并在连藏向幕府执权北条时赖讲解儒、释、道三教一致的原理。待到兰溪道隆（1213—1278）、兀庵普宁（1197—1276）、大休正念（1215-1289）等南宋僧人浮海渡日后，中国禅僧在各地设立的道场内，根据宋儒哲理阐发禅机的讲学风气兴盛起来。尤其是宋灭以后，不少深受儒家名节观念熏陶的宋僧，立志"生不食元粟，死不葬元土"，遂流亡日本。其中无学祖元、镜堂觉圆以及以元使身份来日的一山一宁，均以禅而兼及理学，其到来也对日本复合新儒学与禅宗思想产生起到了很大的推动作用。

宋学的研究还影响到统治集团的另一个政治、文化中心，对京都朝廷也产生了影响。根据《大日本史》记载，"先是，经筵专用汉唐诸儒之注疏。至是，玄慧始倡程颢、程颐、朱熹之学，世人往往学之者众多。"[1] 可以知道精通天台教法、禅法，同时又深解新儒学奥义的僧侣玄慧（1269—1350）当是最早在朝廷向天皇、贵族讲解宋学的僧人。按照朱谦之在《日本的宋子学》一书中的研究："后醍醐天皇虽在宫中树立起宋学，成就了后来复位时的建武中兴，而他对于佛教的研究，则受到真言宗之传法灌顶，和僧侣同样修业，又通禅宗，跟梦窗国师、大灯国师参禅，由此一点可以见得当时禅与儒的合流，作为封建统治阶级的理论基础的儒

① 转引自魏常海著《日本文化概论》，世界知识出版社，1996年版，第32页。

学，依然是没有它的独立地位的。”[①]

如果从时间上做一个大概的区分，镰仓时代的宋学大多是由来自中国的“归化僧人”传播；而到了南北朝之后，则更多地是靠日本禅僧移植到日本去的。进入室町时代（1393—1573），足利氏一族在“镰仓五山”之外，又指定京都南禅寺、天龙寺、相国寺、建仁寺和东福寺为“京都五山”，组织僧侣参禅问道。很多僧人虽然身在佛门，却热心专攻儒家典籍，其目的虽在于兴禅，但客观上起到了为日本儒学深入发展铺平道路的作用。事实上，中世纪以后，儒释二教以及道教等中国思想并存于世，共同推动着新文明的孕育过程。对此，兰溪道隆的门人楚俊明极曾作《三教图赞》加以说明。这位儒僧在书中指出：“三教圣人各立本法，儒教大雅之法，其行端确无邪；释教大觉之法，其性圆融无碍；道教大观之法，其智廓达无滞。如鼎立足，缺一不可。”[②] 也可见当时新文明复合生成情景之一端。

禅宗文化推动儒学又一次兴盛后，也影响到神道的生长发育。一方面使得神道崇尚自然的内在精神得到加强，另一方面促使神道走向独立。平安末期兴起的神道诸教派在受到儒家学说、道家与道教、阴阳五行思想等多种思潮的影响后，自我意识的渐渐苏醒，开始寻求脱离佛教的藩篱。镰仓时期，神道中主张对抗佛本神迹的势力集结在伊势神宫外宫，形成了声势浩大的伊势神道（也称做“度会神道”）。伊势神道以会集《伊势二所皇太神宫御镇座次第记》、《伊势二所皇太神宫御镇座传记》、《丰受皇太神宫御镇座本记》、《造伊势二所太神宫宝基本记》和《倭姬命世纪》的“神道五部书”作为教义的核心，宣传国常立尊“天御中主神”是宇宙的本原神，具有创造万物的神妙作用。反对佛主神从的“本

① 朱谦之著：《日本的朱子学》，三联书店，1958年版，第45页。

② 同上书，第46页。

地垂迹说”，提出将神道作为主体，建立吸收佛教、儒学、老庄、易经、阴阳思想的神道理论体系。伊势神道还强调“混沌”或“机前”一元本体。目的在于提倡神国观念，改变神道被佛教包容的局面，守卫神道的本体性。在修行方面，注重“清净正直”，认为“故祭神以清净为先，我镇以得一为念也”，主张通过净化肉体的“外净化”进而达到心与神融合的“内清净”。在强调清心正直，追求自然清明的境地中简朴生活的同时，伊势神道尊崇象征天皇至高无上地位的三种神器，还着重宣扬神是君皇的“内证”，君皇是神的“外用”，给后世的神国思想提供了理论来源。

室町时代以后，京都吉田神社的卜部兼俱倡导惟一神道。惟一神道与伊势神道一样，把宇宙的根本神太元尊神与《日本书纪》里的国常立尊作为一体，视为世界万物的本源，以反对以往“本地垂迹”的理论。不过，在吉田神道的理论中，神道是万法之源，犹如树木的根是生命之根本，而儒教、佛教不过是枝叶或花朵、果实。吉田神道认为人与天地同根，心一旦得到净化，人则可以成为神明之舍，自己祭宿在内心的神，就可以达到内清净的至极境界。尽管吉田神道自我标榜“纯粹惟一本源神道”，但其理论来源，显然出自度会神道和道家思想以及密教的思想成分。

中国的宋学于镰仓初期传入日本，经过大约400年时间形成了日本朱子学的六大学派：京师朱子学派、海西朱子学派、海南朱子学派、大阪朱子学派、宽政以后的朱子学派和水户朱子学派。进入近世，神道与各家朱子学派进一步结合。尤其是藤原惺窝(1561—1619)及其弟子林罗山等门人的京师朱子学派，在遵循朱熹客观唯心主义的性理之说，批判佛教出世精神的同时，力主以儒学观点解释传统的神道教义。林罗山专崇朱子学，不仅排斥佛教与道家，就连陆王也不例外。他强调忠君爱国，提出“理当心地神道”，认为神道之道即宋儒之理，神儒同为一理，同归一心。

所以“本朝神道是王道，王道是儒道，固无差等。”[1] 就总体来讲，近世以后神道与儒学结合，是为各个朱子学派发展的共同趋势。

三、禅宗文化走向成熟

镰仓幕府的大权在三代将军之后落入北条氏手中。承久三年（1221）北条氏借平息皇室叛乱，在京都设置了监控朝廷的“六波罗探题”，执权政治进入鼎盛时期。“文永、弘安之役”[2] 后，凭借台风打败了元军入侵的幕府无力偿付抗元官兵的恩赏，导致维系武家执权的御家人制度解体。进入 14 世纪，地方武装和农民暴动四起，北条氏穷于应付“恶党”的骚乱，后醍醐天皇乘机发动“正中之变”和“元弘之变”，号召四方勤王倒幕，终于在 1633 年攻陷镰仓，结束了镰仓幕府百余年的统治。不久，足利尊另立光明院政权，后醍醐天皇迁至吉野，形成了南北朝对峙局面。到了 14 世纪下半叶，足利尊的第三代继承者足利义满完成统一，建立室町幕府，复又实行起“征夷大将军”握有实权的武家统治。“应仁之乱”后，幕府、守护大名以及残存的庄园制迅速瓦解，幕府势衰，天下大乱，进入了“战国时代”。天正元年（1573），足利义昭被织田信长逐出京都，室町幕府灭亡。

伴同武家政治的演变，荣西开创的临济宗进入全兴阶段，其主流是为建仁寺派法系传承的“千光流”。此外还有圆尔辨圆开创的杨岐派门下生成了东福寺为核心的“圣一流”；兰溪道隆门派以兰溪谥号“大觉禅师”，演化出镰仓建长寺“大觉流”；加上觉心

---

① 林罗山：《文录·附录》，卷三。

② 文永十一年（1274）和弘安四年（1281），忽必烈两次派遣大军征服日本，都在苦战未果的关键时刻，因台风袭击葬身海底。幕府庆幸“神风”的护佑，却不能像以往内战时用夺取的领地、财富犒赏从全国调集的武士，结果大大动摇了自身的统治基础。

的“法灯流”、兀庵普宁的“兀庵流”、大休正念的“大休流”、无学祖元的“佛光流”、南浦绍明的“大应流”等14个派系。及至室町时期，发展到21个流派，成为“24流日本禅”中的主体。当临济宗在镰仓武家和京都公家中蓬勃发展的时候，曹洞宗亦以破竹之势向推进。不过，道元虽然也曾得到武家的宠爱，曹洞宗却谨尊“不亲近王臣”的师命，面对幕府统治的权力金字塔（为将军——大名——旗本——御家人——陪臣——乡士——浪人的7个武家等级）和社会上依职业划为士、农、工、商的等级结构中，始终把下级地方武士和生活在社会底层的大众作为教化的重点。

随着禅宗深入到社会的各个层面，日本禅宗文化日益成熟，汇合成为以五山十刹体制为纽带的新时代文化浪潮，并集中表现在禅儒融合的五山文学和武家禅文化的两个方面。

禅宗到来后，同先期传播的儒家思想和神道接触，成为有别于中国祖庭的日本禅宗。中国唐代禅宗融进了儒道两家的思想成分，宋代“儒释合一”的思潮使其与理学关系渊远流长。中国僧人，如著名南宋禅师兰溪道隆、兀庵普宁、大休正念、无学祖元和明代的一山一宁、镜堂觉圆等饱学之士，都曾把日本人称为“宋学”的程朱理学东传扶桑，成为文化交流的重要使者。而入宋学禅的日僧则是宋学东传的另一条渠道。据史料记载，宋明两代有大批日本僧侣到中国学习禅宗，其中仅见著史籍的就有明信、明全、希玄道元、无门普门、南浦绍明、圆尔辨圆、无本觉心等数十人。例如“圣一国师”圆尔辨圆在宋目睹南宋士大夫兼修禅儒、崇尚理学的风气，将朱熹的《大学或问》、《论语精义》等著作带回日本，系统地介绍宋学概貌，首开说禅论理的风气之先。

宋代，中国禅宗依照印度五精社十塔刹的典故，在径山、灵隐山、天童山、净慈山和育王山建立十刹。日本的五山禅林是仿照中国“五山十刹”禅林制度营造出的体系。但日本的“五山十刹”，分为京都五山和镰仓五山两大系统。寺院也不仅“十刹”，而

是在历史变迁中不断变换的概念。武士的崛起使公卿贵族和旧时的文人雅士推崇的国风文学黯然失色，代之而起的是禅风浓郁的"五山文学"生成发展。进入14世纪，汉学造诣深厚的虎关师练和雪村友梅、中岩圆月等禅僧兴起禅诗风潮，划分出"本土派"与"游学派"的文学分野。前者立足于在日本通读中国典籍，研习汉诗汉文；后者则注重求法中国，在名山大川中结识高僧，体验汉地文化。其后，被誉为"五山文学双璧"的绝海中津和义堂周信又将诗歌、文章、书法乃至绘画丹青以及琴棋技法推向高潮。同时，由于禅林热心传播宋学的禅僧中不乏宋明理学的集大成者，与文学匹配的"五山儒学"也曾一度流行。

禅宗文化成熟的又一标志是在武士阶层中形成了广泛的武家禅。武士生涯原本是戎马征战的"弓矢之道"，对主家的忠诚、勇敢是这个群体的基本行为规范。统治者看中了禅宗在日本的"护国"、"安邦"和"本来无一物"、"生死皆妄念"等"空寂观念"的价值，希冀它教化仆从为效忠主君慷慨赴死。而武士们也格外欣赏"生为梦幻，死为常驻"的"死生一如"、"物我两忘"、"生不可喜，死不可悲"的境界。若论禅师对武家的影响，首推南宋禅僧"佛光国师"无学祖元。南宋末年，元军进逼温州，包围了雁荡山能仁寺，众人纷纷逃离后，祖元安坐在元军刀丛之中参得禅偈：

> 乾坤天地卓孤笻，喜得人空法亦空，珍重大元三尺剑，电光影里斩春风。

留下一语退却凶神恶煞的元兵的记录。据说，"弘安之役"时执权北条时政探得10余万蒙古大军来袭，求助祖元。祖元写下"莫烦恼"三字相赠，又日夜祈祷，使"精诚所感动，滴血化仓海"，"一句一偈，悉化神兵"。祖元常以消除烦恼的"无畏"砥砺武士精神，"若能空一念，一切皆无恼，一切皆无怖，犹如著重甲

入魔贼阵，魔贼虽众，不被贼害。掉臂贼魔中，贼魔皆降伏”。[1]大休正念也告诫武士：“击碎生死牢关，便见过去心不可得，现在心不可得，未来心不可得。所谓一念不生，前后际断，方可出生入死。如同游戏之场，纵夺卷舒，常自泰然安静。胸中不挂寸丝，然立处既真，用处得力。”[2]日本曹洞宗开祖希玄道元也曾在永平寺开讲“生亦一时，死亦一时，如春而为夏，夏而为秋，秋而为冬”的自然循环，告诫武士们舍生忘死。为了解决生死关头苦恼的梦魔，武士也常常主动向禅僧参问玄机。南北朝两军逐鹿的“凑川之战”前夕，楠木正成拜见来日的元僧明极楚俊，“生死之交当如何?”明极楚俊随口咏出偈语：“两头俱截断，一剑依天寒。”楠木正成又问：“剑落又如何?”明极楚俊一声断喝，终于使楠木正成领悟了“轻生取义”的要谛，成为后世武家的楷模。此后，历代武士们对处变不惊、以静制动的禅法备加憧憬，将禅法运用到修习武道之中。

禅家的教化得到武士们普遍响应，“武士好禅”是幕府时期武家精神的基本特点。从战国到近世，唐代“杀人刀，活人剑”的公案广为流行，出现了像宫本武藏、山冈铁舟那样精通武家禅法的剑豪。又有德川家康的禅宗业师泽庵作《不动神智妙录》，论述战阵之中，“心无置所”，更是把“武家禅”发挥到化境程度。[3]武家禅成为了武士心中“不是宗教的宗教”。

总之，在武家政权更替、封建社会从成熟走向晚期的几百年中，禅宗在幕府的扶植和百姓的认同中有了长足的发展。尤其是南北朝以后的政治动乱使佛教各个宗派受到不同程度的影响，惟

---

① 引自《佛源禅师语录》，之七；之四。

② 同上。

③ 镰田茂雄著《禅与日本武士道》，引自《中日佛教学术会议论文集》，中国社会科学出版社1997年版，第115—120页。

独禅宗非但没有衰落，反而更加兴隆。日本的禅宗的某些教义和做法甚至超越了中国禅宗这一母体，达到炉火纯青的程度。不仅如此，禅宗泛化为广义的日本禅文化，在熔铸民族文明的意义上取代和压倒了以往佛教诸宗派的影响，以“我花开过百花杀”的力度和气概，把中世纪以后的日本文明推向了新的阶段。究其禅宗文化在日本走向繁盛的原因，恐怕主要有以下三点：

（一）是动荡不定的社会环境使然。唯物史观告诉我们，任何宗教的发展的真正动力，不在于它的本身的神圣光环，而是其在特定历史条件下运动变化的结果。从本质上讲，是中世纪以来日本社会的阶级关系变化和社会环境变化决定着日本禅宗的发展和变化。因为，对于唐代中国文化大规模输出日本时业已存在的禅宗来说，之所以等到数百年后才被日本文明接纳，这个“时间差”恰恰是在等待承接它的土壤的成熟。禅宗，必定要生长在封建社会成熟的阶段，惟其如此，才能熔铸出东方文明的璀璨果实。这正是日本禅宗在中世纪以后发育成熟的社会根源。

（二）是禅宗独特的修行方式使然。在战火纷飞、时有暴乱的动荡时期，慨叹人生无常、珍视生活的精神质量的人生观具有极大市场。禅宗以明心见性迎合了大众淡泊明志的心理特点。而且，临济宗、曹洞宗以及后来的黄檗宗在教化对象上的“自然分工”，使社会各色人等均可以在参透人生的探索中，找到自己命运的归宿，因而得以在日本社会迅速普及。

（三）植根于民族文化的各个生长点。一个民族的文明是具有生命活力的动态概念。就一般而言，政治制度的衰朽，并不意味着相应文化体系的终了，反倒是新文化潮流的开端。中世纪以后，日本出现了民族文化的又一次飞跃，在禅宗的根基上生长出独具日本民族特色的各种“艺道”。

在中国文化传统中，只有宇宙根本规律或自然法则的高度抽象——譬如道家“道法自然”的大道或儒家“朝闻道，夕死可

矣”的道，都是超乎平常的东西。在中国人眼中，所谓形而上才是“道”，形而下则是“器”。耐人寻味的是，禅宗一经和日本文化母本嫁接，就在原本属于“器”的具体领域生长出形形色色的“艺道”。荣西带来的茶文化演变出“茶道”；号称“日本三笔”的弘法大师空海、嵯峨天皇、橘逸势照搬的魏晋书风和唐人格调，在禅的濡染下变种为“禅宗样书道”；插花赏花的艺术形之为“花道”；连好勇斗狠的武士，也乖乖地接受了“武士禅”的规范（当时的武士道与近代以后军国主义将其恶用为侵略扩张的精神工具是有区别的）。有关日本“艺道”在后文另有专论，此处笔墨从简，但有一点是十分清楚的：倘若没有禅宗“呵祖骂佛”藐视一切权威的力量，没有直指人心并包容万物的博大襟怀，就无法熔铸近代以前的日本民族精神，[①] 就很难想象有突破因袭唐制的新日本文化出现，禅宗确为日本文明的重要组成部分和主要来源。

四、艺道文化的日本特色——空寂与闲寂精神

日本中世纪发展起来的艺道文化，范围甚广，涉及歌道、俳偕道、能艺道、花道、茶道、书道、画道、棋道乃至剑道、柔道、武士道等等直接与“文武两道”有关的技艺，都通称为“道”，并且拥有各自的艺道理念和艺道的规范。而各种艺道的理念是十分

---

① 以成熟的禅宗文化为内核，日本民族精神和民族性格被赋予了新的内涵。对此，16世纪到日本传教的天主教神甫约翰·罗德利格斯曾经有一段精辟的分析：“日本人有三个心。第一，口头上的。这一眼就可以看出不是真实的，是虚伪的‘心’。第二，只在亲密朋友之间互相敞开的内心的‘心’。但是，还有一个，那就是在它们的后面，对任何人都不说的只属于自己的内心的‘心’。”这种第三颗潜藏在深处的“日本心”，正是传教士在传布西方宗教时接触到的禅为日本民族铸就的精神实体的外化表现。（参见柳田圣山《禅与日本文化》中译本，第64页）

复杂，各种艺道的规范也迥然不同。技艺之称为“道”，不仅意味着艺伎拥有达到至高至纯的技法，而且还蕴含着深刻的文化精神的内涵和具有某种普遍意义的哲理。

上述的“物哀”所蕴含的静寂性格，成为空寂和闲寂的文化精神的底流。物哀、空寂、闲寂三种精神的相通，大大地增加了日本固有文化精神及其表现出来的艺术的深度。

空寂与闲寂作为一种精神理念，在萌芽初期阶段，其含义几乎是混同，常常是同义的。在这里的“寂”，包含更为广泛、更为深刻的内容，主要表达一种以悲哀和静寂为根底的枯淡和素朴、寂寥和孤绝的精神，与禅宗精神有着深刻的联系。后来两者的含义有所分离，空寂以幽玄作为基调，充满苦恼之情，更具情绪性，多表现在生活艺术上；闲寂是以风雅作为基调，充满寂寥之情，更具情调性，多表现在艺术上。其中歌道、俳谐道、能艺道、画道和茶道足以反映日本中世的“空寂”（わび）和“闲寂”（さび）文化精神。

早在12世纪，藤原俊成、定家父子第一次将空寂的精神引进了歌论，即与“有心论”说相连，以感动的心作为其基础，最先形成歌道。藤原俊成在《赛歌六百首》等20多种赛歌判词中，提出“应以心为本，进行词的选择”以及“心词幽玄之风体也”，并且在赛歌判词中品定和歌时，第一次以“余情幽玄美”作为和歌的最高美的基准。定家则对其父的歌论进行理论思考和概括，在《每月抄》中提出和歌十体，应“以幽玄体、会心体、丽体、有心体为主”，而这四体中，尤应以有心体作为中核，因为“和歌十体之中，再没有比有心体更能代表和歌的基本精神”。同时提到“和歌应当咏得优美而富于物哀”，并在赛歌判词中常用“哀”和“物哀”作为秀歌的判词。可见他的“有心”论是以“幽玄”和“物哀”的余情作为根底，具有情趣和情调的二元性，表现含蓄，颇具内涵丰富的意象，从而创造出一个神秘的、象征性的空寂幽玄的世界。

到了15世纪，空寂成为日本文化精神的主流，在文化生活的各个领域，尤其是能乐和茶道两个领域，完成了构建空寂的幽玄世界。

就能乐道来说，“能”最早源于平安时代的猿乐，是以歌和舞为主的一种综合艺能，融音乐、舞蹈、念、唱、做、面具和服饰于一体，在表演上采取象征的方法和程式，而发展为艺道的首创者是15世纪的能艺大师世阿弥。他最先在能乐论中提出空寂的幽玄，并将空寂的幽玄与心联系在一起发展为能乐道的。他在能乐论《风姿花传》、《花镜》、《至花道》中主张“优秀的能乐，典据精当，风体新颖，眼目鲜明，以全体富于幽玄之趣者为第一等”。他将能乐的艺术思想定位在幽玄上，强调要达到幽玄，就必须“有心”，并且有意识地将“有心”与空寂的幽玄更紧密地联系在一起，提高空寂与幽玄在艺术上的理念性的价值。

根据这一能艺论，世阿弥强调：“能乐的演员必须对万事都用心揣摩。”主张“能乐的演员在演勇悍的风体时，万不可忘记在心里必须保持‘柔和之心’；而演优美的做工戏时，也万不可忘记在心里必须保持‘刚强之心’”。简言之，就是强调能乐演员的表演重点要放在“心”上。所以他说，能乐表演的秘诀，要“动十分心，动七分身”。也就是说，表演主要动“心”，而不在于动“身”，这样表演才能含蓄，含蓄才有深度，也才有幽玄。

在《至花道》中论及艺术的主体时，他指出：“观赏能艺之事，内行者用心来观赏，外行者则用眼来观赏。用心观赏就是体也。”也就是说，观赏能艺不是观赏者客观观赏或表演者主观表演，而是超越主客观用“心眼”来观赏，是一种独自的主观性。作为世阿弥能乐论的中心，空寂的幽玄不仅限于感观性，而且是一种精神性的、内而性的东西，是达到“无中万般有”的意境，作为超越“有”与“无”的对立的“绝对无”而存在的状态。也就是指“无”是最大的“有”，“无”是产生“有”的精神本质。换句话说，

世阿弥所主张的"无"是缘于"无相"之境。他所追求的艺术九品位中的最高品位，就是空寂的幽玄的极至，就是要达到"无相"的奔放自由之艺境。所以他说："绝言语，表现惟一妙体的意境之处，就是妙花风也。"这里所说的"花"，他在《风姿花传》解释说："我之所以主张'花'是心，'种'是技艺，就是指此而言。"

世阿弥在《花镜》中称"妙花"者是"无心的能"。这里的"无"不是对"有"来说的"无"，而是扬弃其对立的地位而成立的"无"。缘此，能乐将舞台也化为"无"，即无布景、无道具、无表情（表演者戴上能面具），让观赏者从"无"的背后去想象无限大的空间和喜怒哀乐的表情，从其缓慢的乃至静止的动作中去体味其充实感，再加上谣曲的单调伴奏，造成一种神秘的气氛，使能乐的表演达到幽玄的"无"的境界。所以世阿弥的观点，可以理解为艺术只有还原于"无"或曰"空"，才能创造出丰富的想象力。

茶道本以中国式茶席为模式，流行贵族书院式茶道。但自16世纪室町时代后期、安土桃山时代珠光、绍鸥开始主张以空寂作为茶道的基本精神，到了千利休明确提倡以这种基本精神为根本的草庵式茶道，茶道发展到"空寂茶道"，将茶道提高到艺术的水平，使幽玄思想达到一个新的境界。千利休提出的"空寂茶道"，是以"贫困"作为空寂的本质构成。所谓"贫困"是指不随世俗诸如财富、权力、名誉等，企图从"贫困"中感受一种超现实的存在。所以千利休的空寂茶道，首先将茶室简素化为草庵式的木造结构建筑，且将茶室缩小化为二铺席乃至一铺半席的小面积；其次在茶室内配上在千利休指导下由长次郎特别制作的日本式形状不匀整的粗茶碗"乐茶碗"和质素色沉的茶壶，在壁龛里挂一轴水墨画或简洁的字幅，摆放一个插上一朵小花或花蕾的花瓶；再次品茶严格地按规范动作缓慢而有序地进行，造成一种静寂低徊的氛围。在这样的艺术空间，茶人容易在情绪上进入枯淡之境，引

起一种难以名状的感动，并且不断升华，产生一种悠悠的余情，并在观念上生起一种美的意义上的空寂与幽玄，茶人也就容易达到纯一无杂的心的交流。

花道，是一种插花艺术，但提高到艺道的境界，是与茶道的发达分不开的，成为茶道的有机组成部分。首先将插花艺术引进茶室是池坊专庆，他主张："仅以点滴之水，咫尺之树，表现江山万里景象，瞬息呈现千变万化之佳兴。正所谓仙家妙术也。"也就是说，在草庵式的茶室中插花，重点放在"心"上，也就是必须用"心眼"来观赏，避免以华美炫人，而要力求展现出自然、简洁和素朴，与茶室保持和谐与协调一致，与茶道的基本精神相通。专庆流是日本最古老的插花流派。千利休也说过：盛开的花不能用作插花。所以草庵式茶室的插花，只插小花甚或蓓蕾，在上面点一滴水珠子，乍看水滴是假的，但细看却是真的，晶莹欲滴，托出小花或蓓蕾的内里更加生辉和多彩，美得极致。至江户时代，插花艺术正式命名为"花道"，提升成为艺道文化。它不仅是一种获得观赏性的美的享受，而且含有精神上修炼的意义。此后花道与茶道一样，成为妇女修身养性必学的一种文化艺术。随着花道的不断发达，先后出现了各种不同风格的流派。

实际上，千利休的草庵式茶道和池坊专庆的花道，与能乐道、画道一样，具有"无"的性格，它们都是强调从"无"的境界中发现完全而纯粹的精神性的东西。它们的创造者没有把空寂的"无"看作是消极的情绪，相反地从中发现了其积极的内核，可谓"无中万般有"，这与文学上"不立文字"而"意在言外"的追求是一致的。

与空寂（わび）相生的闲寂（さび）至17世纪江户时代，与空寂明显分离，渐次脱离人的生活的单一范畴，比起空寂来，更偏于受自然景象而诱发出的寂寥感和忧郁感，处在不同的精神相位，接近风雅的世界。

在俳谐道领域，松尾芭蕉在创作实践和俳谐理论两方面创造性地发展了闲寂风雅的文化精神。芭蕉的俳谐之道，主要内容由三部分组成：一是风雅之诚；二是风雅之寂；三是不易流行。三者是不可分割的，但前两者即风雅之诚和风雅之寂是以不易流行作为基础的。从这个意义上说，芭蕉的俳谐之道的核心是不易流行，以为日本传统的文化精神——诚（まてと，即真实）是流贯于各时代的不易的东西。所以他“万代有不易，一时有变化。究于二者，其本一也。其风雅之诚也”（《一叶集》芭蕉遗语）。

可以说，芭蕉的俳谐道首先强调了“风雅之诚”。但他没有把不易绝对化，而同时适应时代变化而流行的东西，又提倡“风雅之寂”。由此观之，“不易”是万古不变的东西，即现象千变万化，然其生命是万古不易的。在俳谐道来说，也是流贯于日本文明史长河的“まてと”（真实、诚）之上，这是有其传统的。而“流行”是随时代而变化，自然也是随着四季推移而变化的，所以把握自然的本质，不应是眺望原来的自然，而应以凝视自然所获得的本质认识，还原于原来的自然之上。这样凝视自然物象所把握的东西，就是“闲寂”。“闲寂”就成为芭蕉观照自然的根本。芭蕉的结论是：“不知不易难以立根基，不知流行难以立新风。”其主张的“诚”与“寂”正是根基与新风的关系。也就是说，芭蕉的不易与流行的辩证统一，实质上是解决诚与寂、传统性与创造性的对立与统一的问题。

正是据此，芭蕉的“松之事习松，竹之事习竹”中，所谓习，就是“深入物，察其微，有所感，结晶成句，即使物明显地露出表面，若不从中领会物的自然流露之情，就会使物分为二，其情就不能达到‘诚’，此乃私意之作意也”（服部土芳《三册子》）。由此俳谐创作者要提高心位，就必须去私意才能入物，直观地把握万物中宇宙根源的理，这样便能与其本体的“诚”合一，其本情就达到“诚”，进入“物我一如”之境。可以说，芭蕉是以“顺应

自然"达到"物我一如"作为指导思想，建立其俳谐道的新体系的。

芭蕉还强调俳谐既有热闹之句，也有静寂之句，"此乃充分表现出闲寂之色也"（向井去来《去来抄》），且芭蕉之句"甚少没有闲寂、余情之句也"（《答许子问难辩》）。这充分说明芭蕉的闲寂具有从枯淡到华美的两极情调，并且以禅的无常性为基调加以调适与统合，使之既含闲寂的情趣，又超越闲寂而达到虚与实的无常之艺境。换句话说，其精神基础是"禅俳一如"，以禅气作用于自然之美和艺术之精神。他以"四时为友"，"顺随造化"，通过自然的观照，自觉四季自然的无常流转，进而感受到"诸行无常"。因此他竭力摆脱身边一切物质的诱惑，"以脑中无一物为贵"，"以旅为道"，以及以大自然作为"精神修炼场"，在俳谐道中培育以"风雅之诚"和"风雅之寂"为内容的"不易流行"的文艺哲学思想。芭蕉这种思想集中反映在他的名文《奥州小道》上，他流露了在旅次的寂寞和悲凄、不安与忧伤之情，不时吐露出无常之心，乃至曾作句"寺院一片寂，蝉声透岩石"，以慰藉他的悲凉的旅行者心境。

芭蕉这种精神在其名句《古池》表现得更加充分，句曰："闲寂古池旁，青蛙跃进池中央，水声扑通响。"这首俳句，如果从表面来理解，古池、青蛙入水、水声三者似是单纯的物象罗列，但如果从"俳眼"来审视，古池周围一片幽寂，水面的平和，更凭添一种寂的气息。但青蛙跃进池水中，发出扑通的响声，猝然打破这一静谧的世界。可以想象，水声过后，古池水面和四周又恢复了宁静的这一瞬间，动与静达到完美的结合，表面是无穷无尽无止境的静，内面却蕴含着大自然生命的律动和大自然的无穷的奥秘，以及作者内心的无比激情，飘溢着一股微妙的余情余韵，达到了"顺随造化"、"回归造化"的玄境。

芭蕉的俳谐道精神的根本是源于：一是将日本传统的"诚（真实）"、"物哀"、"幽玄"的思想浑然一体。他以古代的传统的

歌情作为媒介，捕捉自然物象的固有生命，并将此固有生命称作“本情”，以为风雅的终极目的，这是离开自我的小主观，归入自然的本情，并通过两者合一，走向大宇宙。也就是说，这种俳谐道精神的根底就是“诚（真实）”，浑然“物哀”与“幽玄”的传统的文化精神。二是将老庄的“天人合一”思想和朱子的“天道即人道”思想融入俳谐道精神中，在把握主客合一的基础上，觅寻人生救济的至高之道。他所主张的“贯物之道一如”，就是老子主张的“顺应自然”，则必须“惟道是从，抱守着本体‘一’”的思想。特别是在他的“闲寂”的系谱中，还受到唐诗的“寂”的诗境的影响，表现主观心绪的同时，也不时地出现在自然对象物的描写上，而且与禅气结合，“寂”就带上“禅寂”的意味。

芭蕉的“闲寂”正是在和汉两种文化思想的接合点上，确立在“风雅之诚”上，从而贯彻其自然与人生融合一体的“风雅之寂”。在芭蕉看来，艺术创作主体是心，要去私意，提高创作者的心位，才能使客体的自然与主体的自我处于变动不居的状态，才能使“诚”与“寂”存在于相反相成、互相依存的对立统一之中。

如果说，“真实”与“物哀”代表了日本古代的文明精神，那么中世纪具有日本特色的艺道所表现的“空寂”与“闲寂”就无疑可以代表一个时代的日本文明的精神。

五、文艺新模式的诞生——浮世绘和歌舞伎的时代

日本文明本土化的另一个重要领域，就是中世纪在文艺上创造了以自己民族的审美为主体的新模式。如上所述，在文学方面有古代的和歌、物语和中世的俳句。在17世纪末18世纪初江户时代又在绘画和戏曲领域诞生了新的模式——浮士绘和歌舞伎，文艺史上有“浮世绘·歌舞伎时代”之称。

在绘画方面，浮世绘是继大和绘之后诞生的一种纯粹日本绘画的新模式。于11世纪前半叶问世的大和绘等民族风格的绘画艺术，一直至13世纪仍占据着美术领域的主导地位。但是，随着历史的推移，特别是12世纪末佛教新宗派禅宗的勃兴，以及传入宋、元画，日本画与中国画发生了第二次接触，逐渐开辟与禅文化精神培育而成的绘画技法，一是从14世纪镰仓时代到16世纪室町时代后期，绘画主题突破了以前主要叙述故事的模式，宗教和战争题材也成为这一艺术形式的常见主题。它们描绘了神道神社和佛教寺院的起源及历史，或者佛教宗派创始人的生平事迹，以及反映战争的场景和宣扬武士道的精神，具有描绘精确的写实风格，最具代表性的作品有《当麻曼荼罗缘起》、《一遍上人绘传》等。

另一是与此写实派风格相反的理想派风格的水墨画，即“墨绘”，与禅的趣味结合起来，融贯了空寂的艺术精神，追求一种恬淡的美。最杰出的日本画家，就是于1469年留学中国归国的禅僧雪舟。他创造出“泼墨画法”，创作了一幅写意体的风景画《泼墨山水图》，用迅速寥寥几笔的淡墨，再加上几道浓墨的线条，描绘出自然界充满勃勃生机的山与水一角。他的艺术登峰之作《天桥立图》用立体的构图描绘了日本海的这一胜景：前景是连绵的山峰，狭长的沙滩，左边的小岛，以及伸向远方的海岸线，还散落几点红，象征建筑物，暗示了在天幕下充满活力的辽阔海岸的场景。他的代表作还有《山水长卷》、《秋冬山水图》等。雪舟的这些画，精确地把握住日本风景内在特质，很容易让观赏者产生一种与自然发生密切联系的感觉，给外来的新艺术成功地赋予了深刻的民族个性、情调和精神。可以说，由中国传入的宋、元水墨画到了雪舟而臻于日本化的完美的境界。

日本式水墨画由单纯的线和淡泊的墨彩构成，表面简素，缺乏色彩，内面却充满多样的丰富的线和色。日本水墨画并且成功地消化中国宋、元水墨画传统的“一角”象征笔法，完全融会于

日本“墨绘”，发展为空间、余白和省笔，也就是“无”。但它不是作为简单的“虚”的“无”，而是一种充实的“无”，以此来创造一种超然物外的艺术力量，从“无”中来体味最大的“有”，即所谓“无中万般有”。比如画月，往往不画月本身而画承受月的光的感觉性的东西，通过月的光之美，来感受没有描绘出来的月之美。又比如画风，风本无色，但用水墨画风，却存在无限的色，融进水墨画的心境甚至还可以听见风声。正如清代名画家金冬心所说的“能画一枝风有声”。对水墨画有深刻精神影响的神僧一休宗纯也吟过：“若问心灵为何物，恰如墨画风涛声。”所以欣赏日本“墨绘”，不是靠视觉，而是要靠“心”来捕捉没有画出的对象物，这不用“心眼”是体味不到其神髓的。

这时期，在统治者的倡导和赞助下，绘卷转为实用的装饰品，即发展为隔扇绘和折叠屏风画，将大和绘的用色和水墨画的构图结合起来，一改过去大和绘的主题和形式，以花鸟图为主，运用鲜丽的色和墨绘的粗线构成，似乎有违日本传统画的审美价值取向。其具有代表性的，是狩野永德及以其为代表的狩野派的画，其代表作是狩野永德的《柏树》，以及其弟子在他指导下集体创作的智积院隔扇画和《松林》四折叠屏风画。

17世纪前半叶江户初期，表屋宗达、尾形光琳为复兴原来具有纯粹日本风格的大和绘，吸收和消化日本传统绘卷的技法，并大胆地加上装饰性，发展和创新大和绘的传统，并形成各自的流派。宗达和光琳分别留下了传世的杰作《源氏物语图》、《风神雷神图》和《红白梅图》等。宗达的《源氏物语图》，在直接吸取《源氏物语绘卷》的灵感，又以柔媚的线条和清新的色彩展现这个古典的画题，使之含有风雅诗意的古典美。尤其是他的《风神雷神图》，以有力而奔放的笔触，勾勒出风雷二神威严的形象，又使其动态气势与画的装饰性效果调和一致。光琳的《红白梅图》则以流畅的线条和柔媚的形式描绘相对而立的两株红白梅花，与用

抽象式的手法画出的一条由曲线和若干圆圈构成的象征泛起涟漪的河流相对照，映现出大自然的动与静保持着相对的平衡。

17世纪后半叶，菱川师宣在这个基础上，明确地表示要摆脱中国传统浸润的各因袭画家，创造出一种能反映当时日本人生活及精神实质的纯粹日本型绘画。他本人巧妙地交互运用黑白两色，画出女性的典雅风姿，获得了简单但鲜明动人的艺术效果。西川佑信在绘画论上将师宣的理想加以发挥，他们为建立新的民族绘画形式木版画"浮世绘"，打下了美学理论和实践的基础。

从日本绘画史来看，浮世绘这种大众化的风俗画模式，是由桃山时代流行的风俗画、美人画演变而来，师宣开始用于单色版画插图，其后他的画友们在黑白单色的基础上加上几点简单的橘红色，以增加色的效果，称为"丹绘"。至18世纪中叶，经画家奥村政信之手，发展为包括红黄绿紫的多色版画，称作"锦绘"，迎来了浮世绘的黄金时期。主题多为青楼和歌舞伎的场面，以美女、演员、力士的画像为多，其后也涉及风景、花鸟和历史画等。在美人画中，以艺妓、青楼女子为主要对象。代表画家有铃木春信、喜多川歌麻吕等。演员绘大多是描绘红角色的出名的场面，代表画家有胜川春章、东洲斋写乐、歌川丰国等。这两类浮世绘在18世纪末达到了最高峰，其后出现的葛饰北斋、安藤广重的风景画取得了更辉煌的成就。

北斋有"画狂"之誉，他一方面吸收宗达、光琳派以多彩的平面所构成的装饰性的技法，一方面与西方艺术接触，学习荷兰传人的西方版画，应用了夸张的远近透视法及浓淡对照法，使东西方的绘画技法结合，形成自己的艺术形式，并创造出了像《富士山三十六景》、《富士山百景图》这样伟大的艺术作品。其中一景《凯风快晴图》，以明快的线和以红蓝为主调的色，以及简化的构图，勾勒出名山富士以蔚蓝晴天为背景，燃烧着血红色的灿烂光辉的巍峨雄姿。可以说，画家在有限的版画空间里，非常真实

而生动地再现这一日本象征的大火山的无限壮丽的景象。这幅浮世绘俗称《红富士山》而闻名于世。在北斋的富士风景画的影响下，广重的风景画主要是雪景、花卉和月色，并且以秀丽的线和调和的色，描绘出幽雅而充满诗意的大自然。他的代表作是《东海道五十三次》。

在戏曲方面，在歌舞伎、木偶净琉璃新形式诞生以前，即在日本文明本土化完成之后，已产生纯粹日本式的能乐，还有一种民族形式的滑稽剧狂言。这两种民族的艺术形式，对于16世纪末室町时代末期诞生的歌舞伎和净琉璃产生很大的影响。前者受到当时的新兴町人阶级的欢迎，后者则先流行于宫廷，后普及于庶民大众。因此歌舞伎、净琉璃作为戏曲决定其各自艺术性格的，是大众的爱好。

歌舞伎最早源于一些游艺人为修缮寺院神社劝布施为目的而巡回演出的一种歌和舞。此时也时兴女艺人表演女能乐和女狂言。后来出云大社的巫女阿国，吸收狂言和能乐的技法，第一次作为一个新剧种于1603年在京都北野天满宫举行的“祭”上演出。她一边唱着“光明遍照十方世界，念佛众生摄取不舍，南无阿弥陀佛”，一边跳着“念佛舞”。作为女性的阿国扮演男角，而男角则由女性扮演，这种倒错造成一种特殊的好色氛围，让观众倾倒。于是青楼女便模仿阿国，表演具有刺激性的歌舞，于是这种歌舞逐渐演化，使当时由于町人现世享乐思想而产生的好色风俗彻底舞台化。所以当时该剧种称为“倾き”(かぶき)，即自由放纵的意思，后来用汉字书写成“歌舞伎”。但这还只是一种原始的戏剧，缺乏文学性和艺术性。

江户幕府从儒教的“劝惩观”和道德教化的立场出发，以容许歌舞伎这种自由放纵会影响人伦道德和社会安定为由，对歌舞伎进行严格的管理，绝对禁止女歌舞伎，即禁止女性演歌舞伎，女角改由年轻男性演员扮演，于是创造了男扮女的艺术。但是一般

观众还是互相争夺这些扮演女角的年轻男演员，幕府最后也下令禁止年轻男演员扮演女角，改让年纪大的男演员来扮演，甚至让他们把前额至头顶中部的头发剃成半月形，即俗称“月代头”，以减少肉体的魅力。

起初歌舞伎只是表演单纯朴素的歌和舞，没有脚本，由演员自由发挥。在发展过程中，与净琉璃发生非常密切的联系。它对阿国的模式进行了改革和创新，除了吸收能乐、狂言的技法之外，还运用构成净琉璃的三个戏剧要素：剧本、“三味线”（三弦琴）和木偶，即用三味线伴奏演唱净琉璃，用木偶人报幕，乃至插人狂言等，即将各种民族艺术因素尤其是净琉璃的戏剧因素融为一体。但歌舞伎和净琉璃的戏剧性格不同，歌舞伎的主要戏剧因素是由歌和台词构成。从其初步的形式中，可以看出当时的歌舞伎、净琉璃主要有两大类，一类是时代剧（时代物），主要是历史故事、民间传说，或描写武士的生活；一类是世态剧（世话物），主要反映町人阶级的人情世态，尤其是下层町人的爱情悲剧。

这时候便出现像近松门左卫门这样杰出的歌舞伎、净琉璃剧作家，开始改变古典戏曲的状况，他不仅创作净琉璃脚本，而且从净琉璃剧本移植脚本，于是出现具有文学性的歌舞伎剧本。他一生写了一百多个净琉璃剧本和数十个歌舞伎剧本。

近松作为剧作家而受到好评的，是创作了时代剧的第一作《世继曾我》，自《曾我物语》取材，描写曾我五郎、十郎兄弟两人复仇的历史故事，演出一举成功。但近松的时代剧中最具文学价值的，是净琉璃剧本《国性爷会战》，描写流亡日本的明朝郑芝龙之子国性爷图谋恢复明朝的故事。作为歌舞剧传统保留剧目，有原本是由竹田出云等集体创作的净琉璃剧本、后移植为歌舞伎剧目的《忠臣藏》，它取材于赤穗四十七义士的悲剧故事。还有根据能乐《安宅》改编的《劝进帐》，描写源氏灭亡平氏，源赖朝取得了政权之后，企图除掉为其立下功劳的兄弟源义经，源义经被其

智勇无双的家臣弁庆所解救而逃出安宅的故事，这是歌舞伎十八番中最优秀的剧目之一。这些家喻户晓的时代剧，大多描写武士社会及武士的事迹，其主题主要是围绕义理的价值观而展开。

世态剧主要反映义理人情的纠葛，以描写青楼女子殉情的剧本居多。最具代表性的，是近松门左卫门的作为世态剧的净琉璃和歌舞伎剧本《曾根崎情死》。主题突出“知恋爱”与“知义理”的矛盾，也就是描写青楼女子与男子的性爱发展到夫妻关系时，发生情与理的冲突，就会受到当时的道德规范的义理所压抑，最后只好双双殉情。这个具有悲剧性格剧目的问世，改变了此前的世态剧的概念，开拓了歌舞伎的新领域，并且作为文学的杰作而载入文学史册。他的同样主题的代表剧作还有《情死天网岛》。

从这里可以看出，近松企图将“知义理”与“知恋爱”统一起来。但“知义理”的道德观念在当时的世俗社会里，还与町人的经济生活有着密不可分的联系，而町人的经济生活又是通过封建的“义理”来维系的。另一方面“知义理”中又含有将“知恋爱”提高到夫妻爱的道德观念。因而“知恋爱”与“知义理”这两种人性的欲求，在当时的现实生活中是难以统一的。这两种人性的欲求的不可能统一，就造成近松笔下的悲剧，并企图通过悲剧超越这两种无法统一的矛盾。也就是说，近松不是从“知恋爱”与“知义理”两种矛盾关系中择其一，而是从不可能统一的矛盾中，寻找这两种背反的人性的观念同时存在的可能性，以及尽可能在背反的两种精神秩序上，构建一个虚构的统一的世界。

从哲学思想的角度来说，所谓“义理”，就是作为当时占统治地位的意识形态——儒学的生活指导原理和道德规范，它与町人现世享乐的世界观产生矛盾，近松就采取“知义理”与“知人情”来调适社会机械的统治和町人追求个人人情的自由的冲突，而其调适器就是装置在作为当时主要文化精神的“娱”（慰み）为主体的现世享受意识和“劝善惩恶”思想之间。近松在《难波上

产》一文阐明了他的艺术观和美学观，提出了“虚实皮膜论”，他说：“所谓艺，乃在实与虚的微差间之物也。”“作虚不在虚，作实不在实，其间就有‘娱’之物也。”近松在理论上确立了歌舞伎、净琉璃的美学价值的取向，并在创作实践中，将这一艺术推向一个新的高峰。近松在日本戏剧界素有“日本莎翁”之称。近松之后，歌舞伎一直继续发展，成为日本戏剧的国粹，至今仍为民众喜爱的一个古典戏曲剧种。

净琉璃、歌舞伎的这种“娱”的文化精神与同时代的井原西鹤的浮世草子所表现的“粹”（すい）和洒落本、滑稽本所表现的“通”（すろ）的精神是一脉相通的，都是指反映在青楼内男女性爱问题的通人情上。可以说，“娱”、“粹”、“通”三者是同义词，只不过是不同时期、不同文艺形式有不同称谓罢了。这种文化精神还表现在狂歌、川柳和上述浮世绘这样的特殊的文学和美术形式上，而且持续流行了近半个世纪，足以代表那个时代的文明价值和精神特征。

六、反拨儒佛与复兴国学

复古国学是日本近世中期兴起的复古主义的日本文化学与古代学运动及其体系。复古国学主张恢复日本民族固有的精神即古道，并开展对古道的研究（称之为古道学），以建设适应日本社会的伦理道德。复古国学以日本古典（特别是《古事记》、《日本书纪》、《万叶集》）为研究对象，针对传统儒学的观点和注释，带有浓厚的神道的、国粹的色彩。在明治维新时期，复古国学更作为倒幕运动的理论根据，成为维新志士们的思想武器和实践行动的指导思想。

复古国学的展开大致分为四个阶段。第一阶段为准备开始阶段，以18世纪初期僧人契仲和荷田春满为先驱者和创始人。契仲

接受德川光国（圀）委托，写出有名的《外叶代匠记》，即对《万叶集》一言一事征之于古的注释，从此开古典语言学——文献学研究风气之先，他的复古思想成为复古国学发展的基础。与契仲大致同时的荷田春满不仅对古歌，而且对浩瀚古典辛勤笔耕，确立了复古国学的方法论。在研究古典时，过去的方法是以古典本身所没有的思想和世界观附会，从而将该思想和世界观作为日本古典内容的本质。即力图以佛教、老庄之道教、儒学的各种观念来解释日本古典。而荷田春满在其最有代表性的文献《启文》中所确立的方法则是通过语言学–文献学的研究，力图掌握古典的本来面目。契仲、荷田春满对《古事记》、《日本书纪》和《万叶集》等古典的研究及所运用的方法，为复古国学的产生和确立作好了准备，打下了基础，指明了发展方向。

第二阶段为产生、确立阶段。以贺茂真渊为代表人物。作为复古国学确立者的贺茂真渊，以"完全摆脱中国思想，专门探索古词义的学问"确立者而著称于世。真渊试图通过日本的古文辞学，就古典来阐明古道。他认为后世的儒、佛思想，对于阐明日本古典非但无用而且有所歪曲，因而是遮蔽古道的东西。对儒、佛这些外来的思想加以排斥、批判，歌颂万叶精神，将封建军事统治及尚武精神理想化，是真渊的代表性观点。他歌颂古代，主张复古主义和"天地自然"之道。他的理想社会是"木板屋顶、土坦墙、布麻衣、黑葛缠的刀"，拥戴"亲身携带弓箭行猎"的天皇的愚民社会，说什么"天下之人不愚则君不昌"，"直心"的"愚的"人民的社会"符合自然"。他又醉心于"丈夫风格"，即歌颂武士的统治，说什么"大和之国乃丈夫之国"，上古各朝，"以雄猛之皇威显于外，以宽和成于内，治服天下，是以国家日益繁荣，民一心尊上，自己亦以正直传于世"。他在《贺茂翁家集》卷三中更坦言道：儒教和佛教这些外来思想，教导人为的礼和制度，使人们丧失了"雄壮之心"、"直心"，丧失了符合"天地自然"的古

代生活和精神，“中古以后采纳宣传外国人制定之许多烦琐政令，臣下亦分为文司、武司，贵文而贱武，于是吾皇神之道衰微，人心不直矣”。而“上古时代，遵循在天神祖之道，天皇以庄严雄壮为表，臣下以武勇正直是专，治理天下。”这是典型的神道主义和名分论的尊皇论，从而使他所确立的复古国学成为当时的一种新思潮。

第三阶段为迅速发展至最高峰的阶段。以复古国学集大成者本居宣长为代表者。本居宣长不仅推进了对儒教的道学所进行的批判，而且在语言学研究中，为古典学的国学打开了新的局面。在他的世界观中最具特点的是他的文学—歌学论中的“事物的幽情”说和复古神道。

本居宣长的“事物的幽情”说，把文学—歌学的本质同伦理学作了区别，以“幽情”的观念代替了善恶的观念。他认为，“和歌是根据事物所触发之幽情，不管好事坏事，只按内心所感而吟咏出来的艺术。说这是不合乎道的事，那是不应该有的事而在心中加以选择取舍，并非和歌的本意。”“和歌与教人之道无关，是以事物的幽情为主的另一种道，所以无论在什么情况下，也要抛开事情的善恶，不应加以可否”（《石上私淑言》下）。他排斥和否定了道学对艺术的评价及其标准，而承认和肯定了艺术的独立价值及评价的标准。他在对《源氏物语》的研究中，否认了将其解释为“寓言”或解释为描写因果报应之理的传统说法，提出了应该以文学固有的独立标准加以评价的主张。他说：“物语本是以体会事物的幽情为主，至于它的情节，要知道，反乎儒佛之教的地方也总会是多得很”，“说这个物语的本意是劝善惩恶，尤其说是警戒好色的说法，这完全是诬蔑”（《玉梳子》）。这样，他就把文学从道学的统治下解放出来，将自然主义的伦理说—快乐说结合起来，提出了“天地自然”之道的主张，明确地肯定了人类的自然、自然欲望和追求。总之，他的“事物的幽情”观，是反理

性主义的，是对于自然人性的大胆肯定。也正因为如此，却滑向了盲目崇信古典，在"道"上返回神代的不合理的世界中。他认为："凡是神的所作所为，不是凡人以寻常的道理所能测知的。人智无论怎样聪慧，也是有限的、藐小的，超出其范围以外的事，是不得而知的"（《葛花》上）。因而要人们把"神典"中所写的均作为真理加以盲目的崇信。正是由此出发，本居宣长产生了神学的、神秘的世界观，系统地提出了复古神道思想。

本居宣长首先搬出了《古事记》（其代表作《古事记传》集复古思想之大成），排除过去根据儒佛观点对《古事记》的一切解释，坚持认为神代卷的记述就是真实的事实，其本身就是真理。他的古典信仰使他根据《古事记》的神代卷创造了神学的世界观和复古神道，构成了复古国学的中心思想。

本居宣长的神学世界观和复古神道具有自己的突出特点。第一，他在高御产灵神、神御产灵神的"产灵的御灵"上找出创造宇宙的原理，把体现了产灵神之道的天照大神视为最高神。将产灵神作为万物的祖神，即皇祖神，天照大御神则作为皇祖加以尊崇。他说："抑夫天地始成，一切诸神、万国人类、万物，皆由于高皇产灵尊之产灵之神德而生成，故可称为天地诸神万物之大祖者，此御神也……又特别应称为帝王之大祖者，天照大御神也，所谓君臣，只是由于天照大御神开始统治高天原，成为其君，才有君臣之分，前此，无所谓君臣"（《伊势二宫割竹之辩》）。因此，"传于皇国之道，正是神代所传来，其基本是由于高御产灵神、神御产灵神之产灵，由伊邪那岐、伊邪那美二神开始，由天照大御神继承传行之道"（《答问录》）。他把创造世界的根本原理归之于产灵神，以及诸神的尊卑关系不是根据天神和国神来区别，而是结合皇统来决定，构成他所倡始的复古神道的一个重要特点。

第二，他主张世界万物分为"显事"和"幽事"两个侧面，前者由天照大御神的子孙统治，后者由大国主命主宰。他指出，"所

谓幽事，是指天下的治乱吉凶、人的祸福，等等，以及其他一切不能显然知道是谁所作，是神在冥冥中所为的事情。所谓显事，是世人所行的事，即所谓人事”，他认为：“本来世上一切事情都是根据神的意志的，因此，所谓显事归根到底，也就是幽事”（《玉匣》）。他企图把幽事的世界说得更为优越，是神学的必然的发展道路，亦很值得注意。

第三，他主张“神道之安人心就在于人死亡后不论善人恶人统统进入冥府”。“冥府虽是肮脏的不好的地方，但死后必须到那里去，所以世上再没有比死亡更可悲的事了”（《答问录》、《玉匣》）。从而否定了死后灵魂的幸福以及极乐世界。

第四，他认为，世上的一切事情都是诸神的所作所为，诸神之中，有善神和恶神。自然界和社会中一切不良现象都起因于恶神。他批驳了因果报应以及对于阴德的阳报这种佛教的和儒教的思想，强调了恶人不一定受惩罚，善人不一定享福的事实，亦即强调了以人类的“理”无法理解的事实的存在，并把这种事实归因于恶神，于是从神学中完全排除了道学的因素。

第五，他主张：“天照大御神这个名称就是普照这个世界的太阳的意思。”日本之所以是万国之冠，在于“它是普照四海四方的天照大御神出生的本国，因而它是万国之本源的国家”，“至于本朝的皇统，乃是普照世界的天照大御神的后嗣，正如天壤无穷的神敕所说，直到万世后代也不动摇，只要有天有地，就一直传续下去”（《玉匣》）。

以上特点中，最重要的是他的神道观，他极其强烈地提出了日本的优越地位观念和尊皇观念，认为日本是神国的思想，关于皇室尊严的思想本身，或多或少是同以往的所有神道说结合在一起的。但是，他的主要特点在于强调日本在世界上的优越地位，日本是天照大御神的本国，且皇统连绵，日本就是中华，其他一切国家都是夷狄。这些标志着萌芽状态的国权主义从此诞生了。

可以说，本居宣长将贺茂真渊的古典的语言学研究和他对于人类本能的肯定等合理的方面更加向前推进了一步，同时形成了神学的世界观。贺茂真渊对目的论的批判所隐含的反封建的萌芽，经过本居宣长而明确地带上了国权主义的色彩，同时也通过这种神学的形式而被神秘化，被提高到天上，而地上的关系，则没有超出对当代的歌颂。就这样，复古国学作为合理的东西同不合理的东西，近代的东西同非近代的东西的矛盾的统一的特点，通过本居宣长就极为尖锐地呈现了出来。

复古国学以其特有的新的世界观出现在日本，引起了很多争论，特别是受到曾遭复古国学最强烈排斥的儒学的攻击，藤田东湖、会泽正志斋等水户学派的儒学家们，都对本居宣长一派进行了不断的批判。儒学家们同复古国学家的这一论战，暴露出复古国学的理论弱点。特别是本居宣长的神道说中，有否定天御中主神作为造化神的最高神性的倾向，在关于“黄泉国”的观念中认为是肮脏的地界，人死后不论生前善恶均到此黄泉国，只能无可奈何。这对神学说来亦是消极因素，存在明显的缺欠和不足。

尽管如此，复古国学亦包括复古神道并未因此而衰微，反而更加广泛地发展起来，特别是平田笃胤，迎合了当时的社会需要和心理，复古国学和复古神道在日本有了进一步的普及。

第四阶段是普及、发展阶段，也是复古神道的完成阶段。以平田笃胤、伴信友等人为代表。平田笃胤在建立统一的思想体系的复古神道方面大大前进了一步。他首先把本居宣长归诸产灵二神的造化原理归之于天御中主神，并认为它是“主宰宇宙万物”的，强调了惟一主宰神的观念。其次，他反对本居宣长所说人死后就赴肮脏的黄泉国说法，而主张人死后到大国主神所主宰的“幽事”世界，接受对生前作为的审判。最后，他试图将古典中的创世神话同天文学知识结合以创建独特的神学世界形象，从而完成了复古神道。

平田笃胤一面建立独特的神道说，一面还对儒教、佛教进行了猛烈的抨击。他的排佛论同水户学派的排佛论结合起来，对明治维新时代的国权主义文化运动即废佛毁释有着重大影响，实际上是逐渐兴起的国权主义思潮的指导理论之一。本居宣长在复古国学的学术方面，则由他的忠实继承者伴信友等人，不仅继承了他的文献学方法，而且有所发展。

平田笃胤将古典绝对化，企图赋予复古国学以神学的体系，从而使复古国学越发地神秘化、宗教化。因此，到对待国际问题时，便主张日本是"万国的根本之国、崇高的祖国"，将日本神秘化，直至变成狂热的排外民族主义思想体系。复古国学与后期水户学尊王攘夷思想一起作为日本天皇制思想体系的重要支柱，成为明治专制统治的思想体系的重要组成部分。

复古国学一方面由于积极宣扬"大和心"、"真情实意"，将处于封建道德学影响下的日本人的感性，从中国儒家精神和佛教思想的束缚中解放出来，从而反映了日本人的人性的要求。但是，复古国学又有着严重的局限性，它将古代天皇制政权为了统治人民而神化天皇的《古事记》、《日本书纪》等文献作为古典，并据此演化出一整套思想体系，因而不仅孕育了专制主义、排外主义思想，而且必然伴随着神秘主义倾向，以至复古神道成为其突出的特点和重要的内容。同时，复古国学在批判儒教的表面上的合理主义甚至理性观点时，一味主张恢复"天地自然"、感情至上的人性，走上了否定一切合理、理性的危险道路。虽然复古国学理论上、实践上都存在诸多弱点和极不合理的东西，但因适应了幕藩体制崩溃前、西学东渐时西方侵略势力冲击日本，日本面临沦为殖民地半殖民地危机，社会面临激烈巨变的形势需要，国权主义、尊王论的兴起竟成大势，从而复古国学反而普及开来，对明治维新，对近代天皇制的形成和确立，特别是对国家神道均产生了很大的影响。

第七章

与西方文明的早期接触

一、明治维新前后与西方宗教文明的传入

德川幕府时代（1603—1867），日本面临西方列强的威胁而可能殖民地化的危险。为追求用科技来达到富国强兵、摆脱民族危机的目的，已经在锁国的情况下开始引进兰学，吸收西方有实用价值的医学、地理学、语言学和科学技术。幕府末期，还吸收德、英、法等国的洋学。当时在自然科学方面承认洋学的“穷理”，开始表层文化的变革。

随着民族危机的增长，幕府末期出现攘夷派与开国派的对立。幕府为挽救危机，应付外国侵略，组成一个以强藩改革派藩主和武士为主的幕府核心，在政治、经济上进行一系列改革。但在1859年实行开港之后，受到外来经贸的冲击，日本经济恶化，各藩尊王攘夷派开展倒幕运动。同时农民反对幕府封建统治的斗争日趋激烈，至1865—1867年间，发展为武装暴动。各藩不断掀起武力倒幕运动，不断进行革命的内战，最后经过1868年战争（史称戊辰战争），推翻幕府的封建统治，废藩置县，建立了中央集权的统一国家，在全国范围进行一系列的资产阶级改革。1868年明治维新，实行开国政策以后，为了维新国策——开国进取、殖产兴业、文明开化的需要，自上而下地推行了欧化政策，着手改革政治、经济的体制，开始了中层文化的变革而渐及深层文化，以迎接西方物质文明和精神文明的挑战。但是另一方面，旧封建武士出身的

士族阶层为了继续维持其对政权的支配，不断地强化日本的根深蒂固的封建性格，以抗拒西方的精神文明，所以日本吸收西方观念文化是在严格的封建结构制约下展开的。

可以说，远在幕府时代甚或更早就已经开始接触西方文明。

如果说，在古代是以中华文化为主体的大陆文明的传入促成了独具特色的日本文明的形成，那么中世纪以后同西洋文明的接触，则是日本文明走向新的历程的直接动因。

在历史长河中，某些偶发事件往往产生意想不到的重大后果。1543年（日本天文十二年），三名葡萄牙人从澳门乘船去暹罗（今泰国），途中遭遇风暴，被吹到日本九州的种子岛。海难使这些漂流至此的葡萄牙人有幸成为最先踏上日本列岛的西洋文明的代表，而他们携带的鸟枪也立即被种子岛岛主时尧所接受，很快便仿效制造出大批洋枪，从九州逐渐向全国普及。不久，葡萄牙天主教传教士接踵而至，揭开了西方宗教在日本传播的历史篇章。"以后直到宽永锁国的一百年间，南蛮人（当时把葡萄牙人称为南蛮人——引者注）通过贸易和传教，把鸟枪等西方物质文明和称为耶稣会（当时把天主教称为耶稣会）的基督教文化带进了日本"。[①]

西方文明登陆，使日本人对世界的理解发生了变化，迄今为止三分天下的

天竺（印度）——大唐（中国）——日本

观念当中，古代印度的地位被技艺精良的西洋人所取代。新的三分天下结构成为

中国——西洋（泛指欧美）——日本

的图式。而这一变化还不仅具有地理意义，伴随天主教扩散开来的西方历法、文字以及书籍、绘画产生了前所未有的影响，更强

① 家永三郎著：《日本文化史》刘绩生译，商务印书馆1992年版，第131页。

化了“西洋”在日本人心中的地位。一时间，西方宗教在日本以惊人的速度传播开来。但是，同所有异质文明体系接触的一般规律相同，东西方宗教交汇，不可避免地发生了社会震荡，而此时的日本处在专制统治高度成熟的封建社会晚期，摩擦和冲突就来得异常剧烈，给西洋文明传入留下了一部充满血腥的历史。

天文十八年（1549），天主教耶稣会传教士沙忽略（Frasisco Xavier，1506—1552）来到鹿儿岛，不久北上京都后，又返回山口聚众布教，是为西方宗教到达日本之始。此后，许多传教士伴同西方贸易商船而来，天主教在日本西南部地区的势力迅速扩大。为了便宜行事，传教士们首先与当地大名往来，取得信任。而大名们为确保贸易的丰厚利润，也乐于同西方传教士交往。结果，西南地区出现了相丰后藩的大友宗麟、肥前藩的大村纯忠、有马晴信等人信天主教的“切支丹大名”（当时对天主教徒的不确切音译为“切支丹”）。到了16世纪80年代以后，天主教在日本已经拥有15万信徒和200多所教堂，笃信洋教的大名们甚至还一度联合派遣少年使节团，到遥远的罗马去谒见教皇。

丰臣秀吉完成统一大业后，考虑到宗教和贸易紧密相关，曾经采取过保护天主教的权益政策。可是，西方宗教势力扩大后，教义中的原罪意识、上帝面前人人平等、一夫一妻制度等思想观念，不仅与幕府赖以维系思想统治的佛教、神道发生冲突，还侵蚀和削弱着封建幕府的统治的政治基础。尤其是像大村纯忠把自己的领地奉献给长崎教会，迫使领地内百姓改信天主教的极端做法，更令秀吉对西方势力的领土野心有所警觉。天正十五年（1587），丰臣秀吉改弦更张，宣布了《禁教令》，开始逮捕传教士和部分信徒。庆长元年（1596），有西班牙海员举报传教士假借传教名义行侵吞领土之实的侵略野心，秀吉闻言勃然大怒，立即逮捕了巴布斯基等6名传教士和3名修道士，以及17名日本信徒，在长崎以残酷的磔刑（撕裂肢体）将26人全部处死。

丰臣秀吉禁教以后，贸易活动并未停止。所以，锐意向日本传播信仰的天主教势力仍继续向日本西南地区渗透。不久，德川家康重新统一天下，由于深谙传教与贸易关系，德川幕府最初对西方宗教采取了较为宽容的态度，以便维护与葡萄牙、西班牙的经济贸易关系。于是，传教士在西南部再度活跃起来。据教会统计，1605 年日本天主教信徒万人，并按照教会组织形成联络体系，反体制色彩逐渐增强。尤其是在丰臣氏旧臣势力相对集中的西南地区，潜伏着与政权分庭抗礼的可能。加之异质的西方宗教在传播中与封建等级制度发生强烈的冲突，使德川家康意识到天主教关于上帝是惟一绝对神的排他性质，以及上帝面前人人平等的思想势必冲击东方封建专制统治的正统意识形态，如若听其矛盾进一步激化，发生直接冲突仅仅是时间问题而已。于是，转而实行取缔西方宗教的政策。

1612 年德川家康致函西班牙总督，要求停止传教活动。信中称：

> 吾国乃神国也。尊神崇佛，始自日本肇国。佛即神，神即佛，两者同一。固君臣忠义之道，坚守国家一统，乃吾日本向神誓忠及崇仰神之证明也……仁、义、礼、智、信之理，亦皆包含在神意之中。此乃贵邦殊为相异者也。[①]

与此同时，家康开始在政权内部清除天主教势力。明令天领（幕府在各地的领地）内实行禁教，凡旗本、家臣及居住江户的大名妻室当中有天主教嫌疑者，一律强迫改变信仰。拒不放弃洋教者，削去官位，逐出城外。这一年，江户、京都、大阪、长崎都

① ［日］佐佐木润之介著《日本民众的历史：天下统一和民众》，三省堂 1974 年版，第 276 页。

发生了冲击教堂的事件。

庆长十八年(1621)，家康的亲信本多正纯与力冈本大八为收复失去的领地，加入了天主教，与天主教大名有马晴信勾结，并收取贿赂。事情败露后，并牵连到许多秘密教徒。这一事件给德川家康以极大刺激，痛感天主教势力已然渗透到幕府政权核心，遂于同年12月23日，德川幕府向全国发布了第一道禁教令，痛陈天主教对神国日本的危害，明确了以严酷刑法镇压天主教的决心：

> 爰切支丹党徒，适来于日本，非啻渡商船而通资财。叨欲弘邪法，惑正宗，以改域中之政。……判天连党徒，皆反忤政令，嫌疑神道，诽谤正法，残义损善，见有刑人，载欣载奔，自拜自礼，以是位宗之本怀，非邪法何哉？实神敌佛敌也，急不禁，后世必有国家之患。……日本者神国、佛国，尊神敬佛，专仁义之道，匡善恶之法。有过犯之辈，随其轻重，行墨、劓、非、宫、大辟之五刑。①

庆长十九年(1622)10月，幕府在京都将53名教徒处以火刑；翌年9月，又在长崎将555名教徒分别以火刑和磔刑处死。宽永元年(1624)以后，德川幕府屡次向长崎地方长官下达《长崎奉行之奉书》，即后来史家称之为“锁国令”的文书：

> 宽永10年(1633)取消朱印船贸易，禁止持有幕府奉书的船舶出海；
>
> 宽永11年(1634)建造限制葡萄牙商人活动的人工岛屿“出岛”；

① 《德川禁令考》，引自［日］片桐以男编《锁国时代对外应接关系史料》，近藤出版社1972年版；《长崎县史》，第118页。

宽永12年（1635）全面实行海禁，违者格杀勿论。

与之相伴的禁教活动也愈演愈烈。为了有效地鉴别出潜藏的天主教信徒，幕府的禁教官吏们还别出心裁地“发明”了名为“踏绘”的方法，将带有圣母玛利亚和耶稣浮雕的铁板放置地面，命令百姓逐个从圣像上走过，以便甄别出信仰洋教与否，果真有不少信徒因拒绝践踏圣像被逮捕。为了强迫信徒放弃“邪教”，皈依神道、佛教“正法”，酷吏们在上述五刑之外还使用了骇人听闻的刑罚折磨信徒。对于坚持天主教信仰的男女信徒，分别采用火烧、冻馁、半身掩埋、裸体倒吊并在颜面烫烙十字架等酷刑，直至用竹锯锯断头颅或以荆棘捆绑焚烧的极刑。[①]

幕府的禁教政策和残酷的迫害引起了下层百姓的极大愤懑。宽永十四年（1637），岛原、天草农民不堪忍受苛政，在经济与宗教的双重压迫之下，揭竿而起，爆发了矛头直指幕府统治的武装起义。17世纪初，曾经有一个叫马可斯的神甫被幕府驱逐出境时留下预言：将来必定会出现一位具有神圣禀赋、通晓教义的16岁的童男，在流云飞逝、山野轰鸣、旌旗漫卷的动荡中，代表上帝来拯救万民。这一预言在天主教信徒中留下了深刻印象，并产生了心理共鸣。起义的军民竟然推举出年仅16岁的天草四郎为“总大将”，打起绘画着太阳、十字架和圣杯的白色旗帜，把3000多信徒集结到岛原城中，竟然将神甫的预言变成为谶语。惊恐万状的幕府调集大批军队镇压起义，却迟迟不能攻克。而起义者们大多是皈依天主教的教民，他们环绕在具有奇理斯玛人格的灵异少年周围，把抗封建专制压迫的斗争同天主教信徒反对禁教的宗教斗争结合起来，在天上炮轰，地下挖掘隧道的猛烈攻势中，坚持

① 参见［日］朝尾直弘著《锁国》，小学馆1983年版，第六章：禁令与切支丹信徒。

两个多月，苦苦等待上帝拯救子民的奇迹。结果是悲壮地战斗到最后一刻，起义军弹尽粮绝，全部战死。

此后，幕府惧怕反抗苛政的民众会继续利用宗教旗帜再度团结起来，进一步加快了闭关锁国的步伐。宽永十六年(1639)7月，下达了最后一道锁国令，把葡萄牙、西班牙、英国等天主教国家的贸易对手全部赶走，彻底禁绝天主教在日本的传播。在禁教过程里，幕府陆续关闭了沿海口岸，仅仅在长崎一地的“唐人屋”与孤悬海上的出岛的“荷兰商馆”(有幕府武士把守的一条栈桥同长崎口岸连接)，保留了对中国和荷兰的限量贸易，以解决国内对生丝、香料等贵重物品的急需。

在西方与日本的早期接触中，荷兰是一个较为特殊的国家。早在日本实行锁国之前，这个新教国家就极力挑拨和离间幕府同葡萄牙、西班牙等天主教国家的关系。1610年10月，荷兰国王致信德川家康，指责“天主教之教士，假宗教神圣名义，旨在变更将军之伟大王国。他们建立宗派，将立即导致分裂内乱。”[①] 挑唆幕府驱逐自己的贸易竞争对手。锁国以后，荷兰人再三表明只从事贸易活动，决不传教，为此还“避免在公开场合祈祷和唱赞美诗，并卸除了基督教的一切外部标记”。不仅如此，当幕府军对岛原、天草起义军民固守的岛原城久攻不下，荷兰殖民者还不惜以炮击城墙，屠杀起义军民来取悦日本统治者，终于保住了自己在出岛荷兰商馆的贸易地位，成为300多年锁国中惟一的例外。到了后来，荷兰商馆也被迁移到出岛，由幕府官吏严加看守。不过，这个连接日本与西方文明的小小窗口，在18世纪中期以后竟成为“兰学”传播的基地，及至幕府末年，兰学已经“如滴油入水，布满全池”，在很大程度上为封建社会文化向新的历史阶段过渡产生了积极作用，给明治维新推翻幕府封建统治提供了必要的精神准

① 《长崎县史》，第118页。

备。这也是当年封建幕府的决策者们始料不及的。

19世纪中叶，俄罗斯的东正教传入，西方宗教在销声匿迹200年后再度出现在日本。1865年天主教也重新登陆，而后基督教(新教)也出现在日本。由于近代以后历史变迁的特殊条件时移事殊，近代西方宗教的传播相对平稳。但是，由于传统宗教的巨大力量，以及日本民族对西方文化的理解吸收的容纳程度的限制，直至今日，西方宗教在日本的发展仍然十分有限。总计150万左右的信徒（其中旧教、新教和基督教系统的新兴宗教各占1/3左右)，无论是绝对数量，还是总人口比例中的相对数量都是微乎其微的。不过，西方文化影响全球的大背景下，青年中憧憬西方文化氛围，到教堂中举行婚礼者并不鲜见。但这与近世历史上少部率先接触并皈依和献身西方宗教，不惜以身家性命殉道的情况有着天壤之别。

面对日本在接受西方文明之初的激烈冲突，我们不仅掩卷沉思：地处东西方之间的日本民族何以用较轻的震荡便融入了东洋文化传统之中；而在西方文明时却需要花费如此巨大的代价呢？在不同文化体系之间果真存在相互排斥的“抗体”么？显然，答案是复杂的。这里既有纵向意义上不同历史时期的客观环境因素，也有民族文明意义上的主观因素在起作用。我们认为至少有以下几种主要原因发挥了活的社会功能：

首先，地理位置接近使日本较早接触到亚洲文明的主体，这一过程至少先于西方文明的注入1500年，而当时来自大陆的封建文化已经成熟完备，尚未完全脱离原始状态的日本处在巨大的政治、经济、文化落差之下，对先进文明的物质文明与精神文明的渴求超越了本民族带有的排他性格。何况，分散落后状态下的民族部落原本缺少成熟的“民族性”。

其次，由于日本民族本身就成长在以中华文明为核心的文化传统之中。所以，尽管后世生成的独特的民族文明同作为母本的

大陆文明的流传几乎毫无拒斥。相反，倒是积极吸纳和保存中华文化的某些成分，并在民族化的改造过程中使自身的文明体系成为“东洋文明”的一个组成部分。时至今日，日本文明中中华古代文明的影子随处可见，传统文化中模仿改造的例证更是俯拾即是，以至有时很难区分和定性。

再次，特别是对近代以前的整体民族性来讲，与亲和东亚的倾向相反，对西方的文明持有“敏感体质”。这点就如同人类个体的行为方式遵循的准则：一方面是主体养成习惯，另一方面是习惯塑造主体自身。一个民族的精神、思维方式乃至经济结构、政治制度等“硬件”一经构建，改造它的过程就必然要经过惨烈的痛苦斗争。

最后，同儒家的中庸、平和、淡泊以及佛教的宽大、包容精神相迥，西方宗教的排他性质也是上述冲突的一个重要原因。而且，西方文明抵达日本的背景带有明显的殖民色彩。虽然西力东渐初期的海上马车夫们还不足以征服日本，但一旦船坚炮利，叩击国门的《圣经》就换成了宝剑。幕末“黑船”的炮舰政策下缔结的一系列不平等条约就是极好的证明。

当然，这里论述的日本对西方文明的排斥主要表现在封建晚期，近代以后的历史则以西方文明对东方文明的相对胜利告终。在今天全球国际化的“无疆界时代”，日本的文明在保持自身特征的同时，兼容了多种思想与物质成分，惟其如此在熔铸出当今既体现传统又极富现代精神的日本文明。

二、“兰学”的传播与科技文明的新兴

德川幕府以禁教为目的而推行的“锁国”政策，并未能截断日本与西方文明的接触。在17世纪中期以后，西方文明仍可通过间接与直接两条渠道，进入日本。所谓间接渠道是指通过中国的

汉译西书介绍西方的知识。在明末清初，一些西方传教士为传教的方便，曾在中国编译、出版了一些介绍西方天文、地理、数学等方面知识的汉籍。在江户时代，每年都有许多中国商船驶入长崎，载入包括书籍在内的大量商品。德川幕府除禁止天主教有关的汉译西书输入日本外，尚允许《职方外纪》、《几何原本》等汉译西书入境，从而传播了西方文明。所谓直接渠道则是指经过被允许进入日本的荷兰人和荷兰语书籍而获得西方的学问与知识。这就造成了“兰学”的传播与发展。诚然，名为“兰学”，但它未必就仅指荷兰的学问，而是经荷兰移入的近代西方学问的总称。

日本兰学的先驱者是新井白石（1657—1725）、青木昆阳和野吕元丈。新井白石受第6代幕府将军德川家宣宠信，得以参与幕政。1708年，他曾审问潜入日本的耶稣会士、意大利人乔瓦尼·巴蒂斯塔·西多蒂，获得有关西方的大量知识，并据此写了《西洋纪闻》和《采览异言》。新井白石认为“彼地之学，只知所谓形而下者，至于形而上者，尚未预闻”。[①] 即他把西方的自然科学与基督教区别开来，认为前者虽属“形而下”，但承认其优越性而值得吸取，这为此后兰学的发展开辟了道路。幕府儒官青木昆阳和医官野吕元丈则是在第8代将军德川吉宗于1720年放宽对洋书进口的限制后，接受其指令学习荷兰语的。他们分别撰写与翻译了《和兰话译》和《阿兰陀本草和解》等，为此后兰学的发展准备了语言知识基础。

前野良泽（1723—1803）和杉田玄白（1733—1817）等人于1774年将荷兰语版人体解剖学著作《解剖图谱》（著者为德国人约翰·亚当·库尔姆斯）译成日文，书名《解体新书》。此事标志兰学在日本的形成。前野良泽于长崎购得此书的荷兰语本后，于1771年与杉田玄白、中川淳庵对照该书目睹解剖尸体，惊奇地发

① 《日本思想大系 35 新井白石》，岩波书店1975年版，第19页。

现该书图谱竟与人体构造不差分毫，遂立志将其译成日文。数人苦心切磋，历经四年乃成译作《解体新书》。此项事业不仅为日本人带来先进的欧洲近代医学知识，且在日本确立了实证主义的科学精神，使兰学得与儒学、国学并驾齐驱，成为近世日本三大学问之一。

此后，前野与杉田的弟子大槻玄泽（1757—1827）于1786年在江户创立了日本最早的兰学塾“芝兰堂”，培养了许多兰学者。大槻玄泽所著的兰学入门书《兰学阶梯》也为兰学的普及作出了重大贡献。在江户，与芝兰堂齐名的还有桂川甫周和宇田川玄随开创的桂川学系和宇田川学系。到19世纪初，兰学已在江户、京都、大阪、名古屋和长崎诸城市的部分医生与知识分子中传播开来。时人形容当时兰学的传播状况，如“滴油入水而布满全池”。日本兰学的代表人物，还有小石元俊、桥本宗吉、志筑忠雄、司马江汉、林子平、本多利明、渡边华山、高野长英、平贺源内、山片蟠桃等人。桥本宗吉在大阪设立“丝兰塾”传授兰学。以后又有绪方洪庵在大阪建“适适斋”，培养兰学者。到幕末时，日本各地34所兰学塾培养了9000余名塾生。

兰学的传播使日本人对西方文明开始有了崭新的认识，尽管这些认识尚不系统，甚至还有误解。但由于兰学的传播，“荷兰精于医术及诸般技艺，渐为世人所知”，[1] 而且他们了解到，不仅荷兰，“远西诸州”都能“学格物穷理，不为天性空言，虚谈妄说……且万巧精妙，为他州所不及”。[2] 于是，西方近代科技文明逐渐被移植到日本。

兰学中最主要的学科是医学。大槻玄泽受杉田玄白委托修订前述的《解体新书》，对该书详加注解并编制附录。1798年完成修

① 杉田玄白：《兰学事始》，岩波书店1959年版，第21页。

② 《日本思想大系 64 洋学 上》，岩波书店1976年版，第447页。

订，以《重订解体新书》行世。1793年，宇田川玄遂翻译了当时著名医学家考特的医学著作（发表于1774年），名为《西说内科撰要》，这是日本人翻译的最早的西医内科著作。1825年，大槻玄泽翻译成《疡医新书》。1832年，杉田立卿著《疡科新选》。这些译著介绍了西医外科技术。日本人在吸收西医技术的同时，还大胆创新。1805年，华冈清洲使用自制的全身麻醉剂施行乳癌手术，成功地实现了世界上第一例全麻手术。此外，在眼科、产科、儿科等领域也出现日文译著，科别不断细分，奠定了日本西医的基础。与医学发展直接相关的是本草学的发展。该领域最早的译著是野吕元丈的《阿兰陀本草和解》（1750）。其后，又有大槻玄泽的《六物新志》（1786）、《兰畹摘芳》（1792）、桥本宗吉的《三法方典本草部》（1804）相继问世。最值得注意的还是宇田川榕庵的《菩多尼诃经》。宇田川榕庵研究瑞典著名植物学家林奈的著述，模拟佛教经典的文体写成《菩多尼诃经》，首先将林奈的植物组织理论介绍到日本。1783年，宇田川榕庵又写成《植物启原》，介绍了植物组织生理和林奈的植物分类法。宇田川榕庵的著述，开创了西方近代植物学在日本发展的道路。

兰学的另一重要学科是天文学。在这一领域最主要的成就是引进了哥白尼的太阳中心说和地动说。此前在日本流行的是，儒家的天圆地方说和西方传教士介绍的托勒密的地球中心说。本木良永（1735—1794）先后写成《天地二球用法》和《太阳穷理了解说》。他认为托勒密的地球中心说是旧学，而哥白尼创立的太阳中心说是新学，并叙述了哥白尼的太阳系理论和西方天文学概况。其弟子志筑忠雄潜心研究英国人凯尔的天文学著作长达20余年，于1802年编译成《历象新书》。该书在详细介绍太阳中心说的同时，还最早将牛顿的力学体系介绍到日本。该书的附录《混沌分判图说》在谈及宇宙起源问题时，还提出了类似康德与拉普拉斯星云说的独特理论。高桥至时是与志筑忠雄齐名的天文学家，后

被幕府任命为主持编订历法的官员“天文方”。他与天文学家间重富一起，吸收西方天文学理论制成“宽政丁巳历”，于1798年取代已与天象不符的“宝历历”。1803年，他又撰成《拉兰德历法书管见》。拉兰德是当时法国一流的天文学家，可见日本人已接触到西方天文学最先进的理论了。

地理学也是兰学的重要学科。前述的新井白石的《采览异言》可谓日本人介绍西方地理学知识之滥觞。兰学传播开来后，本木良永于1771年译成《阿兰陀地图略说》，被誉为日本研究外国地理的“种本”。1788年，热衷兰学的福知山藩大名朽木龙桥（昌纲）写成并出版了西洋地理专著《泰西舆地图说》。该书参考了数十篇兰书原著，是当时日本人研究世界地理的权威著作。另一部集大成之作是，山村才助于1803年写成的《订正采览异言》。著者为订正新井白石的《采览异言》，曾涉猎洋书32种、汉籍42种、和书50种。

兰学的传播还奠定了西方物理学与化学在日本发展的基础。志筑忠雄的《历象新书》已介绍了牛顿的力学理论，但还未将物理学从天文学中分离出来。1825年，青地林宗写成《气海观澜》，专门介绍物体性质和引力、光、雷、电、潮汐等物理现象，由此使物理学在日本成为独立学科。天保年间，化学亦以“舍密学”的名称而形成独立学科。宇田川榕庵于1837年发表的《舍密开宗》，可谓当时该学科的权威著作。

不过，兰学者的目光并未局限于先进的西方科技文明，他们还凭借着有限的间接知识，试图描绘产生这些科技文明的欧洲社会制度的形象，而且朦胧地认识到西方社会制度的先进性。本多利明认为“国土之贫富强弱皆在于制度与教示”。[1] 他认为英国虽地处孤岛，气候寒冷，物产贫乏，但终于能成为强国，其原因即

① 《日本思想大系 44 本多利明·海保青陵》，岩波书店1977年版，第132页。

在于有大力发展生产与推进海外贸易的“劝业制度”与“海洋涉渡制度”。对西方文明的新认识使兰学者们对“华夷”观念和中国崇拜发出疑问。司马江汉说：“如称支那为中国，吾邦为苇原中津国，似无不为中央之邦矣。”然而“若由天定之，则应称赤道下之邦为中央。”[①] 渡边华山进而认为西洋各国“艺术（即技术）之精博，教政之羽翼鼓舞，似为唐山（指中国）所不及”。[②] 在他们心目中，中国作为文明之理想国的信仰已经开始动摇了。

西方文明的新形象以及兰学者对西方社会合理性的初步认识，还使一些兰学者对封建制某些根本原理提出异议，触发了他们改革社会的要求。司马江汉已提出人类平等观点。他说在西方国家“贵称天子、诸侯；卑为农夫、商工。然若由天定之，同为人也，非禽兽鱼虫”。而在日本“上由天子、将军，下至士农工商、非人、乞食，皆人也”。[③] 即他认为，作为社会的人来说，虽有地位高下之别，但作为生物的人却是平等的。在强调社会等级身份差别的时代，突出不同等级的人的生物共性，显然包含有对封建身份等级制度进行批判的因素。身为田原藩家老的渡边华山还运用他的兰学知识，“由兰书中抄出万国之国体、政务、人情、世态等”，[④] 打算用于改革藩政。

少数兰学者还借助有关海外形势的新知识，敏锐地预感到即将出现的民族危机，并提出了加强海防的建议。林子平在1786年和1791年先后刊行了《三国通览图说》和《海国兵谈》。他不同意日本四周皆海无外患之忧的传统认识，指出“自江户之日本桥

① 《日本思想大系　64　洋学　上》，岩波书店1976年版，第449页。

② 《日本思想大系　55　渡边华山、高野长英、佐久间象山、横井小楠、桥本左内》，岩波书店1978年版，第69页。

③ 《日本思想大系　64　洋学　上》，岩波书店1976年版，第485页。

④ 佐藤昌介：《洋学史研究序说》，岩波书店1964年版，第161页。

迄中国与荷兰，乃无边界之水路”。[1]主张建立海军和加强海防，尤其是江户湾的海防。他还察觉到俄国对日本北方领土怀有野心，建议加强对北海道地区的开发。渡边华山和高野长英则提醒日本人注意英国对日本的威胁。

兰学是日本与西方文明接触后产生的新学。兰学者在十分艰难的条件下，跳出中世纪的思想樊篱，开始打破民族的片面性与局限性，把目光转向先进的西方文明。但是，他们之所以能取得上述成就，不应仅归因于他们个人资质的优秀。兰学的形成不但是“西学东渐”的结果，而且是日本社会内部发展的产物。不过，兰学者对西方近代文明的认识主要是从书本上得到的，当时的日本人还不能走出国门，因而他们的间接认识难免肤浅。而且，兰学主要是在部分医生和知识分子中间，作为以医学和自然科学为中心的学术而传播，其社会政治思想还很不成熟。尽管如此，封建统治者仍不能容忍兰学显露出的批判色彩，所谓“宽政改革”的主持者松平定信就曾担心地说，兰学“为好奇之媒，或生恶果”。[2]从18世纪末起他们开始镇压兰学。经前述的“宽政异学之禁”和“西保尔德事件”（1828）、“蛮社之狱”（1839），具有社会批判色彩的兰学受到镇压。其所余力量也被官学化，将其存在与发展限制在幕府容许的范围内，使其成为服务于幕府统治权力的御用学问。

三、儒学与洋学的冲突与嫁接

在日本，对兰学（洋学）的拒斥，不仅是幕府，一些儒学者

---

① 转引石田一良编《体系日本史丛书 23 思想史Ⅱ》，山川出版社1976年版，第204页。

② 转引田村圆澄编《日本思想史基础知识》，有斐阁1974年版，第420页。

也持拒斥的态度。其典型是后期水户学派。后期水户学派，一般是指18世纪末期到19世纪前半期在水户藩形成的儒学流派。其代表人物是藤田幽谷（1774—1826）、会泽正志斋（1782 1863）、藤田东湖（1806 1855）和德川齐昭（1800—1860）等。

面对西方近代文明的初传日本，乃至西方列强叩关，民族危机阴影开始笼罩日本，后期水户学派的儒学者颇有危机感。“北溟黠虏，窥窬神州，常有图南之志。”[①] 从18世纪末开始，日本人首先感到沙俄南下的威胁。此后，英国商船也出没日本沿海。仅在1822—1824年间，就有10余艘外国船接近水户藩沿岸。后期水户学者形容日本当时的处境是“厝火积薪之下，而寝其上”，以为“天下之忧，孰甚于此”。[②]他们的警告，在当时的确具有唤起民族危机感的进步作用。但是，关于如何对付外患，其对策却缺乏前述的兰学者林子平、本多利明等人对策的进步性。他们未能提出现实的民族防卫主张，反而引进神道与国学的“神国”观念为中心的国体论，高唱日本至上主义，顽固地拒斥西方近代文明。

之所以如此，主要是因为水户学者把对外危机首先看成是道德危机和文明危机，担心随着西洋近代文明的传入和外国人的到来，“邪教”（耶稣教）传入日本会“灭裂人道”，乃至“以夷变夏”。既然外患主要是道德危机和文明危机，那就要靠道德与文明的批判去解决。会泽正志斋认为，“攘夷”之“大经”在于“明夏夷之邪正”即“明国体”。[③] 照德川齐昭的说法，则是“明神皇之大道，拒夷狄之邪教，为海防之要也”。[④]什么是日本的“国体”呢？就是天皇制的永久性（所谓“万世一系”）；祭政一致，政教一致；“以武建国”。在水户学者看来，就严守“大义名分”的纯洁性而

①② 《日本思想大系 53 水户学》，岩波书店1978年版，第375页。

③ 《日本思想大系 53 水户学》，岩波书店1978年版，第398页。

④ 转引植手通有：《日本近代思想的形成》，岩波书店1974年版，第26页。

言，日本甚至胜过屡有“易性革命”的中国，在世界上是独一无二的。因而他们认为把明、清称为“华夏”、“中国”都是“昧于名义”、“不达大体”的“任意谈说”。[1] 因而只有日本才是最优秀的国度，世界的中心。这样，后期水户学就通过引进“国体”观念，把儒学的“华夷”思想发展到十分荒唐的地步。水户学者认为只有攘夷才能维护“国体”。会泽正志斋在1825年著《新论》，其中说：“用海内全力，以兴膺惩之师，使丑虏屏迹窜形不敢近边，庶几不忝国体矣。”[2] 这种思潮在幕府政策中的表现是1825年发表的《异国船坚决驱逐令》。它命令全体大名，如发现外国船，即使是要求补给燃料与淡水的，也要毫不犹豫地予以驱逐。

后期水户学者如此张扬“明国体”、“锁国”、“攘夷”的空论，并非仅仅因为昧于国际大势，而是怀有十分现实的政治目的。水户学者视基督教为寇仇，就是由于“夷蛮戎狄……云世人皆友也，有混同君臣、父子、夫妇、兄弟，概视以友之恶风俗”。[3] 唯恐“上帝面前人人平等”的观念会“煽惑民众”以致动摇封建身份制度。

为“明国体”，除“邪论之害”，防止“以夷变夏”，后期水户学者不仅反对与欧美国家通商，反对基督教，也反对“兰学”的传播，认为它与佛教、俗儒和“耶稣教”一样都危害“国体”。会泽正志斋的《新论》说：“近时又有一兰学者，其学本出于译官，不过读阿兰字，以解其语耳，本无害于世者。而‘耳食’之徒，谬听西夷夸张之说，盛称扬之，或至于有著书上梓欲以夷变夏者，及他珍玩奇药所以奇目荡心者。其流弊亦至于使人反欣慕夷俗，异

---

① 《日本思想大系 53 水户学》，第388页。

② 同上书，第392页。

③ 会泽正志斋：《迪夷篇》，转见丸山真男《日本政治思想史研究》，东京大学出版社1959年版，第302页。

日使狡夷乘之以蛊惑愚民，则其复变狗羯膻裘之俗，孰得禁之。"[1]藤田东湖也作《弘道馆记述义》(1842年?)说："近时又有兰学者流（世之修西洋学；非天文医术之徒则译者舌人之流，大抵无识，不达国体，舍此从彼，亵天慢神，其为害不可胜言，……）或唱说曰，西洋教法，其流非一，今彼之所奉，与国家所禁不同。呜呼，是不惟皇家之罪人，亦幕府之罪人也。抑亦周孔之罪人也。"[2]维护幕藩体制的政治目的，以及与现实脱节的西洋文明观，使后期水户学成为蒙昧主义的"华夷"思想复兴的逆流。

然而，清朝在鸦片战争中惨败的消息，给日本的有识之士以极大的冲击。惊叹之余，"圣道"抵不住大炮的严酷现实使他们沉思，"何故堂堂仁义之大国清国败于无礼不义之丑虏英国?"[3]并由此对后期水户学的西洋文明观和锁国攘夷论投以怀疑，进而力图探求克服民族危机的新对策。在1853年美国的巨舰大炮威逼国门强迫日本"开国"后，他们的探求就更有紧迫感和现实意义了。而且，"开国"后，不仅是"兰学"，英、法、德、美诸国的学术和思想也涌入日本。当时被总称为"洋学"。这时的"洋学"已不限于自然科学知识，也包括政治学、经济学、法学等社会科学以及西方近代哲学。但是，在面临西方近代文明的新挑战，日本民族陷入空前的民族危机的形势下，一些儒学者仍将西方文明视为旁门左道加以排斥。后期水户学者会泽正志斋继续顽固地反对西学。在1857年弘道馆正式开馆时，有人建议教授西学，正志斋激烈反对，说西学是"神圣之道之大害"。[4]朱子学者大桥讷庵（1816—1862）写了《辟邪小言》以传统的朱子学理气论，批判洋学不懂

① 《日本思想大系 53 水户学》，第388页。

② 同上书，第435页。

③ 转见小石田郎《日本历史 19 开国攘夷》，中央公论社1974年版，第8页。

④ 《水户藩史料》上编，第929页。

朱熹的“穷理”，对西方近代文明大加挞伐。但是，也有不少儒学者，认为应嫁接儒学与“洋学”，学习西方的先进技术，“以夷之术防夷”；或主张学习西方的社会政治制度，说如此才“符合三代治教”。其代表人物是佐久间象山和横井小楠。

佐久间象山（1811—1864）在鸦片战争前，是笃信朱子学的，以“程朱纯粹之学”的信奉者而自任。鸦片战争后，佐久间象山的思想发生巨变。他首先认识到西洋各国的大炮与炮术要比中国和日本强得多，说：“当今武备莫过于是。”[1] 为了“知己知彼”，他从34岁开始学习荷兰语，每日仅睡眠2—3小时，用了两个月的时间即读完他人需要一年才可读完的荷兰语文法书。然后大量阅读荷兰语的科技书和兵书。他还运用所学的知识，亲自参与制造大炮，分析矿泉水，制造玻璃、磁石、电池、照像机等。通过学习与实践，他逐渐倾倒于西方科技文明。他从“国力第一”的观点出发，主张为了“以夷之术制夷”而引进、吸收西方科学技术。他批判儒学的华夷观念，分析中国失败的原因说：“清朝唯知本国之善，视外国为贱物，侮为夷狄蛮貊，而不知彼之熟练于实事，兴国利，盛兵力，妙火技，巧航海，遥出己国之上。”[2] 他开始抛弃儒家的自然哲学，主张以“西洋实测之学补大学格致之功”。[3] 不过，这并不意味他完全抛弃了朱子学而倒向洋学。他是以朱子学的“格物穷理”思想作为媒介来解释摄取西方自然科学知识的必要性的。他虽说：“为学之要在格物穷理。”[4] 但同时又指出：“西洋穷理亦符合程朱之意，故程朱二先生格致之说放之四海而皆准。依程朱之意，西洋学术皆吾学之一端，本非他物。”[5] 不过他对

① 《日本思想大系 55》，岩波书店1971年版，第327页。
② 同上书，第284页。
③ 同上书，第347页。
④ 同上书，第655页。
⑤ 同上书，第330页。

"格物穷理"的解释已逐渐脱离朱子学的传统，已将其解释为近似于近代科学的实验或实证的方法。在对"格物穷理"再解释的过程中，佐久间象山首先强调了宇宙间"理"的同一性和普遍性，评价西方自然科学技术也是具有普遍性的"理"的体现。他说："宇宙间实理无二。理之所长，天地不能异，鬼神不能异，百世圣人亦不能异。近来西洋所发明之许多学术，要皆实理，皆足以资吾圣学。"[①] 依照象山的说法，"穷理"的方法不是内省的方法，而是重"实测"和"实验"，是根据"能归结为规则的证据"，一步步地去把握世界。象山屡屡使用的"实验"概念，已不是以往那种实地见闻考察的意思，而是指有目的地设定人为条件，从而把握对象的规律性或因果关系。这实际已是指近代科学意义的实验。他还指出"洋证术乃万学之基本"，[②] 认为数学是诸学科的基础。这表明他已认识到数学方法在发展近代实验科学中的重要意义。但是，在社会观、伦理观领域，佐久间象山未能超出儒学的范围，继续宣扬"贵贱尊卑之等级，天地自然。礼之大经有之"。[③] 他的思想倾向被凝结为一句话，即"东洋道德，西洋艺术（指技术）"。[④] 佐久间象山的这一思想深受中国魏源"师夷之长技以制夷"的影响，与当时中国洋务派的"中学为体，西学为用"也是一脉相通的。

横井小楠（1809—1869）则通过重新解释儒学思想，试图引进西方近代的社会政治制度。他具有深厚的儒学教养。1839 年至 1840 年，还曾前往江户，结识了后期水户学者藤田东湖，并深受其影响。但是，在横井小楠读了中国魏源的《海国图志》后，随

---

① 转引源了圆：《佐久间象山》，PHP 研究所 1990 年版，第 165 页。

② 《日本思想大系 55》，第 414 页。

③ 同上书，第 671 页。

④ 同上书，第 413 页。

着他的有关西方社会政治制度的知识的增加，小楠逐渐认识到欧美国家的社会政治制度也有值得肯定之处。在1860年写成的《国是三论》中，横井小楠对西方各国的社会政治制度作了肯定的评价。他说："在美利坚，华盛顿以来，立三大规模：一曰，因天地间惨毒莫过于杀戮，故则天意以息宇内战争为务；一曰，取知识于世界各国，以裨益治教为务；一曰，全国大总统之权柄，让贤不传子，废君臣之义，尽以公共和平为务。政法治术，以至于其他百般技艺、器械，尽地球上称善美者，悉取为已有，大扬好生之仁风。"[①] 这里表达了横井小楠对华盛顿的尊崇之情，并积极评价了华盛顿建国以来美国的"和平主义"、资产阶级民选制度和努力吸收外来文明的进取精神，以为在美国已荟萃了世界上的"善美者"。他还十分赞赏英国的议会制，他说："在英吉利，政体一本民情。官吏之所行，无论大小，必议于民，随其所便，不强其不悦。"[②] 他称赞俄国与其他西方国家说："俄罗斯及其他各国，不唯广设文武学校，犹设病院、幼儿院、聋哑院，政教悉由伦理，无不急生民之所急。殆至符合三代治教。"[③] 横井小楠赞赏美、英与欧洲各国的社会政治制度，是为了解决幕末日本所面临的国内外危机。他力图以欧美国家的社会政治制度为典范，为日本社会的改造寻求出路。然而，横井小楠的这些新思想，也未采取与儒学相决裂的形式，而是以重新解释儒家思想的姿态表现的。横井小楠以儒学的"天下为公"与"民为邦本"的思想为媒介去评价西方各国的社会政治制度，把"天下为公"等民本主义思想解释为近代民主主义。横井小楠的价值判断基准是儒学的超越性的"道"，他认为日本与西方各国在超越性的"道"面前，是平等的

---

① 《日本思想大系 55》，第445页。

② 同上。

③ 同上书，第448页。

存在。照横井小楠的说法，所谓“道”是“三代之道”，并进而说：“于尧、舜、孔子之道之外，世上无道。”[1] 如前所述，横井小楠称颂美、英、俄诸国政治制度的理由就是它们“符合三代治教”。他提出的改造日本社会的纲领是“返回三代”。当然，横井小楠所说的“三代之道”的内涵已与传统儒学的“道”的内涵不同。在小楠晚年时，他曾明确地说：“我辈虽信此道，然与日本、唐土学者之学有天渊之别。”[2] 但是，佐久间象山和横井小楠对儒学的某些再解释，并不意味着他们要复兴儒学。他们使用的语言虽古色古香，但所要说出的内容却是崭新的。他们不是在复古而是在革新。而且在佐久间象山和横井小楠生活的时代，西方的近代哲学和社会科学仅是初传日本，他们也不得不以有限的“洋学”知识去合理地再解释儒学的范畴与思想，试图调和西方文明与儒学。而且，利用传统价值基准肯定新的行为策略的做法，在新旧交替即人们的认知重组时期，还能发挥缓和新旧冲突的作用。总之，在那个特定的时代，佐久间象山与横井小楠嫁接儒学与“洋学”的尝试，是有进步意义的。

四、“文明开化”与西方人文思想传播

“文明开化”与“富国强兵”、“殖产兴业”，是明治维新后新政府为推进日本现代化所提出的三项重大政策，实为近代日本的建国纲领和基本方针。在整个维新改革时期，三大政策是指导日本进行各项资产阶级改革和建设的总政策和总方针。

1871 年 11 月 20 日，明治新政府任命外务卿岩仓具视为右大臣兼特命全权大使，木户孝允、大久保利通、伊藤博文、山口尚

① 《日本思想大系 55》，第 449 页。

② 山崎正董编《横井小楠遗稿》，明治书院 1938 年版，第 508 页。

芳为全权副使，组成48人的大型使节团出访欧美，另有留学生59人同行。12月23日，岩仓使节团一行由横滨启航赶赴美欧访问、考察，先后访问了美、英、法、比、荷、德、俄、丹麦、瑞典、意、奥和瑞士等12个国家，认真考察了各国政治、外交、法律、军事、经济、文教、风俗习尚等方面的情况。在长达20个月的考察、访问中，使团实地接触了西方资本主义各国，眼界大开，认识到发展经济是使国家富强的根本途径，必须发展资本主义工商业；同时必须改革日本的政治体制，健全法制；移风易俗，改革教育；并决定从本国国情出发，效法西方，认为“尤可取者，以普鲁士为第一”。1873年9月，使团成员回国后，重新改组了政府，使团主要成员更牢牢掌握政治实权，亦使大批具有改革思想及专长的人才进入政府担任要职，基本上形成了推行改革的指导思想及领导骨干，决定了日本以后发展的大方向。

在经济方面的改革中，地税改革是一项根本性的改革。在1873年宣布地税改革前，明治政府已经宣布了一些解放农业生产力的措施，如废除以往对种植作物品种的限制，废除关于土地买卖的禁令及允许农民从事其他职业等。1873年7月28日，政府发布《地税改革条例》规定：以耕地的法定价格作为全国统一的课税标准；地税的税率定为法定地价的3%，另征1%的附加税；地税一律用货币交纳；法定纳税人是从国家领取土地执照而拥有土地所有权者。通过地税改革，确立了近代土地税制度，最后从法律上废除了幕藩封建领主土地所有制。地税改革废除了种种封建限制，促进了日本农业生产力的发展，使日本农业开始走上近代化的发展道路，并使政府得到稳定的财政来源。

为在日本建立和发展资本主义，明治政府制定了“殖产兴业”这项重大的经济改革政策。“殖产兴业”的具体方针，就是运用国家政权的力量，通过各种政策手段和动用国库资金，加紧推行资本原始积累，并以国营军工企业为主导，按照西方的样板，大

力扶植资本主义的发展。要殖产兴业，首先要解决资金问题。为此，帝国政府除进行地税改革而获取必要的巨额土地税收入之外，还实行货币金融政策，始而大量发行纸币，继而又提高税率、增收新税，采取金融紧缩政策，对人民进行双重的盘剥，还用发行公债的办法，筹集大量资金；对外则通过向亚洲近邻国家实行侵略和掠夺，获取资金。

明治政府的殖产兴业政策在1868年至1880年期间，主要是采取大力创办官营企业、由国家资本带头实行资本主义工业化的方针。以1880年11月《处理官营企业条例》的颁布为标志，开始殖产兴业第二阶段（1880—1885）。这期间以大力扶植和保护私人资本主义发展为主。明治政府殖产兴业的具体措施，主要有以下7个方面：（1）废除各地关卡，培育和发展全国统一市场；建设铁路，发展航运、邮政、电报和电话等近代交通通讯事业。（2）接管幕府和各藩的工矿企业，加以改造和扩充，以形成国有的企业体系；大力创办各种称为“模范工厂”的新式近代企业。（3）引起西方先进技术和设备，改造原有技术和工具；注意创办民品工业。（4）采用奖励、保护等多种方式，鼓励优质新产品和发明创新；举办交流会、博览会以推广先进技术。（5）推行“劝农”政策，引进西方农业技术、农牧业品种和经营管理制度；结合“士族授产”的“劝业”，使大批原封建武士从事农垦。（6）扶植与保护私人资本，促进私人企业发展。从1880年11月起，决定将军工、铸币、通讯、铁道、印刷等特殊部门以外的官营企业廉价处理给三井、三菱、川崎、古河等特权大资本家。（7）奖励国产，鼓励国货出口。明治政府自1880年起，立足本国实际，指示引进必须结合国情，西方经验不能照搬。明治时代，日本在发展近代资本主义、大力引进外国先进技术的同时，广为延聘外国各行各业专家，很注意人才的引进，并随着本国人才的培育成长，逐步减少以至停止这种人才引进。派遣留学生出国，也很注意实

用实惠，摈弃了盲目性。

殖产兴业政策的推行，促进了日本经济的迅速发展。在政府的大力保护和扶植下，1886年至1890年间，在日本出现了早期产业革命热潮。它几乎扩展到一切主要工业部门，特别是以纺织业为中心的轻工业部门发展异常迅猛。到甲午战争（1894年至1895年）前后，日本初步实行了资本主义工业化。产业革命开始后，外贸亦急剧发展，外贸额在10年间几乎翻两番，且以出超为主。

在日本明治政府实行资本主义改革中，“富国强兵”是其三大政策之一。其主要措施就是改革旧的封建军制，于1873年颁布《征兵令》，建立近代的常备军并不断扩充。与此同时，还于1874年建立了近代的警察制度。日本建立的近代常备军，不称国防军而称“皇军”，强调其效忠天皇。1878年以陆军卿山县有朋（1838—1922）名义发布的《军人训诫》，就要求军人必须把天皇当作神来崇拜，向军人灌输绝对尊崇天皇的思想；还特别提倡封建的“武士道”精神，宣扬军人精神的根本在于“忠诚”、“勇敢”、“服从”。1881年建立了宪兵制度，1882年又以天皇名义发布《军人敕谕》，再度重申军人应绝对遵守“武士道”的忠节、“武勇”、“礼仪”等。随着日本资本主义的形成和发展，随着日本资本主义近代化的推进，以及西方列强带给日本的半殖民地危机的克服，日本的“富国强兵”很快演变为一条赤裸裸的军国主义路线：对内实行专政和镇压，对外进行侵略扩张。

明治政府在对内谋求迅速富国强兵的同时，对外采取了“远交近攻”、“失之西方，求之东方”的策略。同时，对西方列强则力争修改不平等条约，恢复国家独立主权完整。但是，从岩仓使节团出使美欧、修改条约谈判受挫后，外务卿寺岛宗则（1833—1893）恢复关税自主权的努力亦一无实效。1879年继任的井上馨（1835—1915）外务卿的修改条约方案也遭到反对，遂实施“鹿鸣馆”外交这一媚外政策，但后来还是以失败告终。直到英俄关系

紧张、英俄均希望拉拢日本之时，日本才采取利用英俄矛盾发展自己的外交方针，终于在1894年7月16日同英国签订了《日英新约》，即《日英新通商航海条约》，废除了治外法权，提高部分海关税率，大致除掉了不平等条约的枷锁。《日英新约》的签订，在日本外交史上具有划时代的意义，它既标志着日本基本实现了争取民族独立的历史使命，又表明它完成了发动对外侵略的甲午战争的最后一项准备工作。《日英新约》签订后的第9天，日本就鸣放了甲午战争的第一炮。

明治政府还从成立伊始就废除了封建幕藩体制，通过1869年的“奉还版籍”和1871年的“废藩置县”，结束了封建分裂局面，1885年改行内阁制，1889年开设国会，颁布《大日本帝国宪法》，建立了地主资产阶级中央集权的近代天皇制体制。同时还在1869年至1876年间进行了一系列社会改革，废除了封建身份制，实行“士族授产”，用赎买政策最后取消了武士特权，促使其向工商业主和雇佣劳动者转化。

明治政府推行的一系列资产阶级改革，均与“文明开化”有着千丝万缕的联系，亦是建设日本近代文明的必要措施和重要内容。可以说，明治维新是日本从封建向资本主义的转折点，也是日本近代文明的开始。近代文明的突出表现，则是“文明开化”政策的提出、制定和全面贯彻实行。“文明开化”政策的提出，是长期以来，西方宗教文明传入，特别是兰学、洋学发展和科技文明新兴的必然结果，尤其是明治维新运动的开展，实现了文明开化政策的制订和执行。

“文明开化”政策的目标在于学习和赶超欧美资本主义文明大国，“开发国民多数之智德良能，使进入文明开化之域”；以资本主义的价值观念批判、取代封建观念和旧习俗，即“五条誓约”中的“破历来之陋习”，“求知识于世界”，从而走上现代化道路。

“文明开化”不仅是明治政府为实现日本现代化所提出的方针

政策，而且是明治时代在日本颇为流行的口号。它是涉及面极广的学习西方现代文明的社会现代化运动，不仅包括经济体制、法律制度、科技教育，而且涉及思想文化、道德风尚、风俗习惯乃至个人的衣食住行和生活规范等方方面面。诸如近代工厂的兴建、大农业机具的使用，铁路交通和轮船通航，电报邮政的运营，对西方政法体制的模仿、引进西方教育制度，以及安装煤气灯，鼓励穿西服、吃西餐、建洋房、理短发，等等。

而“文明开化”的中心内容则是推进近代启蒙运动和兴办近代教育。其具体步骤则是派出岩仓具视使节团赴欧美考察，进行教育改革、雇用欧美技术专家和教师、引入和提倡西方生活方式和“现代资本主义精神”。

“文明开化”的思想指导者是以于1873（明治六年）年成立的“明六社”为中心的一批启蒙思想家，他们是文明开化的积极宣传者和身体力行者。它是1873年9月，由从美国回日本的森有礼联络一批学者、官吏创立的，1874年3月公开开展活动，并发行机关刊物《明六杂志》。每月1日、16日聚会。其主要成员有西村茂树、津田真道、西周、中村正直、加藤弘之、箕作秋坪、福泽谕吉、杉享二、箕作麟祥、森有礼、神田孝平等30多入。这是一个洋学家集团、启蒙思想家组织。他们或是曾赴欧美的留学生，或是幕府的洋学机关开成所的教授。他们以《明六杂志》为主要阵地介绍西方近代思想和学问，以翻译和宣传西方思想家的著述和思想为主要方式进行启蒙活动。

正是借助了“文明开化”的强劲东风和以“明六社”为中心的启蒙思想家们的活动，西方人文思想在日本得到了广泛的传播。

西方人文思想在日本的传播，大体可以分为三个时期。第一个时期为明治初年至明治十年（1868—1877）约10年期间，这一时期主要是英法的功利主义、实证主义和天赋人权思想在日本的吸收和传播时期。主要思想家穆勒、孔德、边沁、斯迈尔、韦兰、

巴克尔、吉本、孟德斯鸠等人的著作被介绍、翻译到日本，其理论和思想被广泛传扬。英国实证主义和功利主义思想家穆勒的影响尤为巨大。他的《自由论》、《议会政治论》、《经济学原理》和《功利主义》等著作均被译为日文出版。当时“无论在私塾，或在学校，必有他的一二著作被当作教科书使用”。[①] 特别是《自由论》一书更为流行，知识青年几乎无人不读。

法国的“天赋人权”政治思想被移植到日本，并广泛传播，产生了深远的影响。日本著名启蒙思想家福泽谕吉的《劝学篇》以威兰特的《伦理学》为依据，建立了启蒙自然法则的结构。《劝学篇》在篇首就写道：“‘天不生人上之人，也不生人下之人。’这就是说，天生的人一律平等，不是生来就有贵贱上下之别的。”“就这些人的基本权利而论，则是完全平等，毫无区别的。所谓基本权利，就是人人重视其生命、维护其财产和珍视名誉。因为天生人类，就赋予了身心的活动，使人们能够实现上述权利。”[②] 另一位启蒙思想家加藤弘之也指出：“自由权乃天赋之求安宁幸福之最重要者。”强调“人类天赋任意自在的权利”。[③] 福泽谕吉还特别强调个人的独立的重要性。他认为西方国家的人民都具有独立不羁、自由活泼的精神，只有“人民的独立精神”才是“文明的精神”。他的著名命题“一身独立才能一国独立”概括了“人之平等”与“国之平等”的关系。这就是说国家平等之理是人人平等之理的自然扩展的必然结论。因为“国家乃人之集合体，……既然一人向另一人加害属无理，二人向二人加害亦不可有理。百万人、千万人之道理亦然，事物之道理不因人数多少而有异”。因此，

① ［日］近代日本思想史研究会：《近代日本思想史》第一卷，马采译，商务印书馆1965年版，第36页。

② ［日］福泽谕吉：《劝学篇》，群力译，商务印书馆1984年版，第2、9页。

③ 《明治文化全集》，第118、112页。

人的平等并不是“形态之平等”或表面上的平等。而是“权理之平等”，即超越了表面强弱关系的“基本人权”的平等。与之相同，国家之间的平等亦是超越了表面富强贫弱的“基本国权”的平等。世界上的国家，当然有文明和未开化之种种相异，但“以今日国家富强之势，强行加害于贫弱之国，无异于力士以腕力扭折病人之手，于国之权义所不可容也”。从这一观点出发，福泽谕吉进而阐明了国际间应通行的“权理通义”：“日本亦然，西洋各国亦然，同于天地间，共沐一日轮……彼此人民既情意相同，应我有余物则给彼，彼有余物则我取。互教互学……互达便利，互祝其幸。从天理人道，互相结交。于正理面前，非洲黑奴亦应敬畏。于正道面前，英美之军舰亦不足恐。若遭国耻，日本国中之人民，不余一人舍命保护国之威望，此乃一国之自由独立。”福泽把个人能否独立提高到一个国家能否独立的高度来认识，他指出：“为了抵御外侮、保卫国家，必须使全国充满自由独立的风气。”[1] 更值得注意的是，他进而把人际的自由、平等和独立，扩展到国际的即国与国的自由、平等和独立，已发展“天赋人权”为“天赋国权”思想了。福泽宣传的这些思想对自由民权运动有很大影响。当时很多青年均是读了福泽著作后受其影响和鼓舞而走上争取自由民权道路，投身民权运动的。其中著名的就有植木枝盛、德富苏峰、中村重右卫门等。

在这一时期，穆勒的功利主义道德观亦在日本广泛传播，并且被日本启蒙思想家接受后，提出带有日本特点的“人世三宝”伦理思想。福泽谕吉在他的另一部著名启蒙力作《文明论概略》中明确提出：“争利，固然为古人所讳言，但是，要知道争利就是争理。今天，正是我们日本与外国人争利讲理的时期。”[2] 另一位著

① 福泽谕吉：《劝学篇》，群力译，商务印书馆1984年版，第15页。

② 福泽谕吉：《文明论概略》，商务印书馆中译本1982年版，第71页。

名启蒙思想家西周，针锋相对地批判"存天理、灭人欲"的封建的道德，提出了"人世三宝说"：人世三宝即健康、知识和财富，这是天赋予人的，人追求三宝乃理之当然。他吸收功利主义的伦理思想，论证了追求幸福的财富的正当性，指出："人欲修道德，则必始于尊重自己的三宝。"而这不仅是个人行动上及与他人交往上的道德之本，也是社会及政治上的道德之本，而且还是政府的目的。[①]

这一时期，孔德和穆勒的实证主义亦在日本广泛传播，日本启蒙思想家吸收后，提出了"实学"。福泽谕吉宣扬实证主义，批判儒教国学等"虚学"，主张民众均学习读书、习字、地理、历史等有实用的学问，提倡学习引进近代科学技术成果的"实学"。他在《劝学篇》中写道："立志求学，充实力量，先谋个人的独立，再谋一国的独立。"[②]

第二个时期为明治10年代（1877—1887），即在"明六社"解散，《明六杂志》停刊以后，启蒙思想家们的启蒙活动逐渐停止，进入了斯宾塞进化论哲学广泛传播时期。当时，留美归国后出任东京大学哲学系教授的外山正一等人，依据达尔文和斯宾塞的进化论学说，以东大为中心鼓吹进化论哲学，被称为"大学进化论"。斯宾塞进化论哲学本身就具有两个侧面，在日本则被两大思想营垒各取所需的解释阐发，成为这一时期引人注目的特殊现象。斯宾塞进化论所强调的人的自然权力与"天赋人权"相通，其代表作《社会平权论》，被自由民权论者视为"自由民权的教科书"，广泛传播。而斯宾塞进化论又依据适者生存的法则，企图将现实资本主义社会秩序合理化，日本专制主义官僚派思想家则以此作为"社会达尔文主义"的依据，反对"天赋人权"说。

---

① 西周：《人世三宝说》，载《明六杂志》第38—42号。

② 福泽谕吉：《劝学篇》。

在这一时期，卢梭的思想在日本得到了广泛传播，其思想也被系统地引进吸收，对自由民权运动产生了极大影响。卢梭的《社会契约论》于1877年被服部德译出，出版时改题为《芦骚氏民约论》。1882年中江兆民又以《民约译解》为题，将此书译为汉文并加注出版。中江兆民亦以“东洋的卢梭”著称于世。卢梭的《社会契约论》所强调的人民具有反抗权和革命权的思想，为自由民权运动提供了有力的理论武器。对此，明治政府的专制官僚们担心英法思潮的传播会进一步威胁到自身的统治，遂将日本文化吸收的方向转向了德国。

第三个时期为明治20年代（1887—）以后，这一时期以理想主义为中心的德意志近代哲学思想有了广泛的传播。黑格尔哲学吸引了很多日本青年，井上哲次郎、坪内逍遥等有名学者当年都曾在东京大学听过系统的讲授。1887年德国学者布塞受聘在东京大学主讲康德的《纯理性批判》，对日本思想界产生了很大的影响。1890年井上哲次郎留德回日后，在东大执教33年，他系统宣讲了德国哲学，力图综合德国国家主义与传统的儒学道德，表现出露骨的反启蒙主义和国家至上主义色彩。

西方人文思想在日本的传播，不仅西方资产阶级思想家的主要著作均被译为日文在日本出版，而且受到日本启蒙思想家们的广泛介绍和大力宣传，并在全面系统学习各种西方思想的基础上，著书立说，建立富有日本特色的理论和学说，故社会影响极大。中村正直翻译斯迈尔的《自助》，以《西国立志编》为题出版，该书被青年广泛阅读，影响了几代人。他强调天助那些自助者，“自助”者意味着有能力自主自立，而不依赖他人。“自助”精神是人们获得智慧的基础。当一个国家的大多数人“自助”时，该国家便充满了生机和活力。本书在日本成为最受欢迎的书之一，据说曾销售100万部，到20世纪20年代仍在重印发行，被称为“明治的圣书。”

福泽谕吉始终博览西洋群书，始终细究日本的事情，参照威兰德的《伦理学原理》，巴克尔的《英国文明史》、基佐的《欧洲文明史》、穆勒的《议会政治论》和《自由论》，写出了著名的《文明论概略》(1876)。而他的《劝学篇》(1872)则更为普及，总计销售340万部，当时日本总人口约3000多万，平均10人一册，其影响之大不难想象。井上毅曾这样形容过福泽谕吉著作的影响力："福泽谕吉的书一出，天下少年靡然相从，撼其胸膛，浸其肺腑，父不能制其子，兄不能禁其弟。"[1]

值得一提的是富兰克林的《自传》一书，对日本明治时代有着巨大的影响。美国著名思想家富兰克林在该书中反复强调新教伦理和资本主义精神，歌颂了效率、惜时、勤俭、守信和敬业等美德和观念。在1878年明治皇后翻译了富兰克林的"十二美德"，并将其改编成朗朗上口的传统日本诗文形式出版，流传甚广，有人还将其改编成歌曲，一时成为全日本的流行歌曲。富兰克林的"十二美德"成了明治时代的新口号。明治时代日本著名的诗人正冈子规，在身患肺结核时还阅读了富兰克林的《自传》并留下了深刻的印象，著名作家岛崎藤村在年轻时担任乡村教师时就曾使用过富兰克林的《自传》授课。均从不同侧面展示了《自传》传播和影响的深广程度。

但也可以清楚地看出西方人文思想在日本传播的轨迹和阶段性。从明治初年开始，边沁、穆勒的英国功利主义和自由主义，法国的"天赋人权"思想和卢梭的法国自由主义人权说，英国达尔文、赫胥黎、斯宾塞的进化论和实证主义，斯泰因、比特曼的德国国家主义，黑格尔、哈特曼、康德等的德国观念论，奥伊肯、柏格森的理想主义等先后在日本传播，被消化和改造吸收。但几经冲突和选择，日本执政者终于在明治二三十年代将吸收西方文化

---

① 转引自《近代日本思想史》第一卷，第235页。

定位在德国国家主义和传统的儒学道德的结合上。凡英法系统的思想，如功利主义、自由主义、天赋人权说等均受到排斥，而德国的国家主义思想则逐渐占据了统治地位。

五、西方政法体制的模仿与创造

明治维新揭开了近代历史的新篇章，"百事维新"的内容之一，就是要确立新型国家制度，建立适应社会发展的司法体制，为迈向近代资本主义强国提供必要的法律保证。

明治政府实施维新新政后，首先颁布了《政体书》，仿照"太古官制"建立起"太政官制度"。在太政大臣之下试行公卿、参与议政的领导体制。明治四年（1871），明治政府实行"废藩置县"，废除封建时代261个藩分封割据的落后体制，将全国划为3府302个县。[1] 从而建立了适合近代国家需要的中央集权管理的建制，为进一步推行资本主义改革创造了条件。此后，日本开始逐步摸索建立以天皇为中心的三权分立的政治制度。

日本对西方政法体制的学习引进有一个逐步认识理解的过程。从19世纪中叶的倒幕运动到1868年以后的明治维新，天皇始终是新政权凝聚力量和证明自身统治合法性的一面旗帜。在明治初期的维新志士看来，理想的国家制度，就是要在日本建立近代天皇制度，使日本成为天皇主宰下的君主立宪制国家。正是带着这样一种保全天皇至上权威的愿望，维新运动的领袖们开始走出国门，到西洋文明世界去寻找适合日本生存发展的国家体制和法制建设的道路。

明治四年（1871）政府派出了以右大臣岩仓具视为首，有参议木户孝允、大藏卿大久保利通、工部大辅伊藤博文等许多政府

① ［日］《大日本史料集成》近代卷。

主要成员的庞大使节团，到美国、英国、法国、比利时、荷兰、德国和俄国考察近代工业国家所必须的管理知识和运营体系。使节团在对西方国家体制进行深入细致的考察研究中，深深感受到建立法制社会对于跻身列强行列的紧迫性和促进新型国家成长的必要性。

鉴于引进西方政法体制的紧迫性，岩仓使节团出访期间，留守政府也曾经探讨开设国会与编纂宪法事宜，但后来因“征韩论”政变告吹。使节团归国以后，建立近代政法体制问题再度提上日程。囿于历史条件和认识水平的限制，绘制国家发展蓝图和法制建设规划的政治精英们，将天皇对国政拥有至高无上的权力作为先人的基本前提，然而在如何建立法制社会和天皇地位问题上却出现了两种意见分歧。在争执双方中，较为保守的佐佐木高行一派认为：日本与西方“国体有异，不可不制定天皇陛下亦决不能改变的大法典”，坚决反对设立民选议院和实行共和制度。被后世赞誉为维新三杰中的木户孝允、大久保利通等人主张实行宪政，认为“随着民主思想的浸润，社会开明进步，日本的君主政体将不可固守之”，因此必须采取促使社会前行的方针。但在具体操作上，后者亦未跳出“天皇国家”的窠臼。认为国家体制发展的步骤必须是渐进的，目前的立宪政治当是“君主英断”，“切不可妄拟欧洲各国君民共治之制”。说穿了，不过是权宜地为日本天皇制国家披上一件近代法制的漂亮外套，以适应国际社会接纳和国内社会政治形势的发展，通过形式上的“脱亚入欧”，争得进入近代强国行列的入场券。

在具体操作上，日本起初认为英国的法律制度过于烦琐，不适合日本社会的情况，而法国的《拿破仑法典》比较适用于日本社会。19世纪70年代起，首任司法大臣江藤新平组织留学法国的人员翻译法典，还专门聘请了法国著名法学家布瓦索纳德(Gustave Emile Boissinade)为政府顾问。明治七年(1874)，左

院着手编纂宪法。两年后，明治天皇降旨元老院议长栖川宫炽，命其起草宪法草案。可是不久爆发了要求开设国会、制定宪法、减轻地税和修改不平等条约的自由民权运动，激进的自由党人在高唱法国式自由民主的同时，与政府对立直至掀起武装起义。政府很快平息了骚乱，但对完成政法体制的道路和形态的认识上发生了极大变化。“到明治十三年（1880）完成了修正案，但仍然没有得到岩仓具视的赞同。以岩仓具视为首的当权派，虽然迫于形势，原则上不能反对宪法的制定，但却想要尽量限制民权，以维护政府的专制主义；明治十四年 7 月，他提出意见书中说，英国式的宪法不适合日本国情，许多地方应该向普鲁士宪法学习。后来不久，由于政府许诺以明治二十三年（1890）为期召开国会，所以不能不开始认真地进行制定宪法的准备工作。”①

为了确保君主在立宪中的超然地位，政府于 1882 年 3 月派遣负责起草法案的伊藤博文、伊东巳代治、平田东助等人再度出使欧洲。经过一年多考察，伊藤等人在充分比较分析欧美国体和司法的基础上，结合日本的实际状况，向国内报告了政策建议：着力建立西方政法体制，“尤可取者，以普鲁士为第一”，明确了仿效带有明显封建君主立宪制色彩的德意志帝国为蓝本，建立近代天皇制国家的方针。通过考察，他们从普鲁士和奥地利的法学家那里掌握了如何促使国家实现近代化，同时又尽可能保存君主制统治的经验，还以重金聘请了德国专家到日本协助制定帝国宪法。

1889 年《大日本帝国宪法》出台，这部近代日本赖以存在的国家根本大法，大量抄袭和照搬 1850 年的《普鲁士宪法》和 1871 年的《德意志帝国宪法》。在第一章第一条就开宗明义地注明：“大日本帝国由万世一系之天皇统治之。”依照普鲁士法律，集中国家最高权力于天皇一身，“天皇为国家元首，总揽统治权，依本

---

① 坂本太郎著《日本史概说》，中译本，商务印书馆 1992 年版，第 432 页。

宪法条规行之。"(第六条)[1]以国家根本大法形式确立了以天皇制为中心的君主立宪政体。在这一体制下，天皇超然于法律之上，神圣不可侵犯。而内阁须向天皇负责，议会则形同虚设，天皇俨然如同封建时代权力至高无上的君主。

从国家体制来看，明治宪法颁布以后，日本在形式上采用了国会立法，内阁执行行政，法院处理司法事务的近代资本主义三权分立制度。但同时，在实质内容上有规定在日本天皇是为国家统治主体，议会和内阁只不过是协助和辅弼天皇的机构，而法院也只能在天皇的名义下，代表天皇行使审判权。

至于公民权利，必须服从德国那种“法律限度”（Gesetzevorbehalt）原则，就是说，公民的各项权利是在法律框架内被给予的暂时的权利，天皇制政府有权根据需要，以简单的立法形式撤回给予的权利。事实上不必存不可剥夺的天赋权利。同样，宪法之下的民法和刑法也十分保守，几乎是德国威廉法的翻版。

在酝酿宪政推动近代国家建设的同时，法律制度也在不断完善过程中。在司法制度方面，从19世纪70—80年代开始着手建立近代法律体系。首先，在中央机构里增设了“司法省”，旋即又在“司法省”下设立了东京法院以及6个区级法院。1872年，制定出《司法职务定制》。这部近代日本最早的司法制度法律规定了设立司法省法院、府县法院以及区级法院等各级审判机关，还规定了“检事”（检察员）和“代言人”（辩护人）等职务。1875年，日本设置了“大审院”作为当时最高审判机关，制定了相应的《大审院诸法院职制章程》和《司法省检事职制章程》。1876年，又制定了日本律师法前身的《代言人规则》，但“规则”毕竟不是法律，所以人们通常认为明治政府编纂的法典是从刑法开始的。1880年，由法国人起草，日本制定出最早的刑事诉讼法——《治罪

---

[1] [日] 宫泽俊义编《世界宪法集》，岩波书店1984年版。

法》定出检察官的职权，确立了“国家起诉主义”和“起诉独占主义”原则。由此，国家承认了刑事被告的辩护制度，使近代法律制度初具规模。

1890年，日本《法院组织法》、《民事诉讼法》、《刑事诉讼法》以及由德国人洛斯勒（Hermann Roesler）等起草的法律相继诞生。1898年《民法典》和修改过的《刑法》出台，至此，日本近代司法制度确立起来了。

六、西方教育体制的引进

明治维新揭开了日本近代历史的新篇章。然而，如何把一个历经千百年封建统治的落后国家改造成资本主义近代强国，仍然是横亘在维新志士面前的一道难题。为此，励精图治的明治政府打出“富国强兵、殖产兴业、文明开化”三大政策，作为实现政治理想的根本方针。而实现三大政策的基本前提之一，便是学习和引进西方近代教育制度，以便完成工业和军事的近代化。换言之，对于明治初年百废待兴的日本社会来说，引进西方教育体制，已经成为迫在眉睫的任务。

日本民族素来具有重视教育的传统，江户时代中期名为“寺子屋”的私塾已经相当普遍。据说19世纪中叶日本男子识字率达到了45%；而女子也达到了15%，成为亚洲国家之首。同一时期，兰学也在迅速传播。明治元年（1868）3月，政府发布《五条誓文》，明确提出要“破旧来之陋习，求知识与世界”。第二年，政府设立了文部省，以求实现建立近代教育制度，追赶西方发达国家的目的。为了实现这一雄心勃勃的计划，同年12月，派出了以右大臣岩仓具视为首，有参议木户孝允、大藏卿大久保利通、工部大辅伊藤博文等许多政府主要成员的庞大使节团，到美国、英国、法国、比利时、荷兰、德国和俄国考察近代工业化所必须的

管理知识和运营体系。岩仓使节团历时一年零九个月，足迹遍及欧美的12个主要发达国家，就“有关政治诸形态、各国法律、司法行政、国家间的政治平等、教育方法、宗教制度以及其他西欧文明的各种问题提出咨询”，在分析研究的基础上不断提出分析报告。[①] 其中许多是对振兴科学技术和建立近代教育展开深入细致的考察报告。

实地考察中，岩仓使节团痛感日本教育的落后状况是羁绊国家发展的主要原因。木户孝允在给国内的信件中痛陈：“吾人今日之开化非真正之开化，为防止十年后之弊病，惟在于兴办真正之学校……确立牢不可破的国基者惟在于人，而期望人才千载相继无穷者，惟真正在于教育而已。”[②] 为了彻底改变落后面貌，就必须超越脱离实际的东方传统思想。他们认为“西洋人勉有形之理学，东洋人骛无形之理学，使两洋国民之贫富不同，尤觉生于此积习”。[③] 在充分比较分析了欧美等国教育体制的基础上，结合日本的实际状况，向国内提出政策建议：在追赶西方列强的过程中，日本应当仿效和学习法国学制为宜。在具体做法上，采取“育伟才于大学，开民智于小学”的重在两头，带动中间的政策，力争尽快完成教育领域的近代化过程。岩仓使节团的政策建议引起明治政府高度重视，也得到社会上许多有识之士的认同。多年来，受到幕府压抑的民间办学热潮迸发出来，表现出异乎寻常的热情，一个全民重视教育的思潮迅速形成了。

明治五年（1872）8月，政府公布了旨在建立近代教育体制的《学制》，明令“自今以后，一般之人民必期邑无不学之户，家无

---

① ［日］田中彰著《岩仓使节团》，讲谈社1977年版，第27页。

② 转引自石冢裕道著《日本资本主义成立研究》，第1000页。

③ ［日］久米邦武著《特命全权大使欧美回览实记》第一编，宗高书房1975年版，第50页。

不学之人”。按照《学制》规定：立即在全国废除封建等级为基础的差别教育，以“四民平等”为原则，采用机会均等的义务教育制度；以“立身为本”和“治产昌业”为教育目的，注重具有发展产业实用性的实学。在教育行政区划方面，当时计划仿效法国做法，在全国划定八大学区，下分32个中学区，以及210个小学区。关于学校经费方面，当初决定废除过去由官府供给学费的旧制，作为国民义务原则上由民众自己支付学费。结果强制收取的学费使贫苦农民苦不堪言，个别地区甚至酿成了反抗行动。政府只好加大教育投资，1873年文部省经费达到143万日元，为当时政府各省之首。同一年，政府还公布了《小学教则》，普及四年制义务教育，仿照当时法国体制，建立起普及文化为目的，高度集中和统一的近代教育新体制。据统计，明治六年（1873）日本共有小学12580所（其中公立8000余所，私立4500余所），适龄儿童就学率达到46%。而到了1879年，政府修改《教育令》时，小学校总数达到28205所，学童数量翻了一番。“到了1907年，日本人就已经能使几乎所有的孩子上学。同一年实行了小学六年男女混合制完全免费的义务教育。小学以后，还有更高一级的教育体制：男女分校的五年制中学，以及与此平行的初等技术学校；然后是只为男学生开设的三年制高中，它相当于德国的文科中学或法国的公立中学；与之平行的是高等技术学校。”[①] 初等教育体系已经基本完成。

同初等教育相对应的高等教育是近代教育的另一个重点。在普及基础教育的同时，政府下大力气发展大学教育事业。明治十年（1877），政府在旧开成学校的基础上改建扩充起第一所综合性大学东京帝国大学。设置了法学、文学、理学和医学四个学科。不

① ［美］埃德温·赖肖尔著《日本人》中译本，上海人民出版社1980年版，第180—181页。

久，又增设了研究生院。1897年，创办了京都帝国大学，1907年在仙台建立了东北帝国大学；1910年，在福冈建立了九州帝国大学；1918年，在札幌建立了北海道帝国大学。至此，初步形成了政府主导的高等教育网络。除中央政府的大力投入外，也鼓励地方政府和民间人士积极投入教育事业。1868年，福泽谕吉把自己幕末开办的私塾改为庆应义塾，后来发展为庆应大学；1882年，政治上失意的大隈重信筹建起东京专门学校，后来成为著名的早稻田大学。不久，明治大学、日本大学、中央大学先后建立，形成了初具规模的近代高等教育体系。

与此同时，政府还着力推动实业教育，根据工矿业发展的实际需要，依照轻重缓急，努力培养高级技术、管理人才和大批高等技术工人。明治五年（1872），兴建了培养应用技术工人的“工部大学校”。为了有的放矢地培养中下级技术工人，又通过了《徒弟学校规程》、《实业学校令》等法令、法规，形成了不同等级的技术专科学校。为了解决技术学校的经费，专门为传授应用技术的学校的经费补助立法。此后，日本政府和民间企业依照《实业教育费用国库补助法》，有效地开辟了一条教学与实践相结合的应用人才培养渠道，促使各都、道、府、县建立起相应的技术工艺学校。

对于追赶近代文明的日本来说，招聘外国教师到国内执教和派遣留学生到海外直接吸取先进的知识技能，无疑是一条便利的捷径。政府拿出高于当时内阁大臣薪金数倍的巨额资金，聘请外国教员到日本执教，同时把主要精力放到派遣留学人员到海外直接吸取近代化急需的知识、技能，以便尽快培养出大批专业人才。早在幕府末年的动荡时期，西南诸藩就已经开始向海外派遣人员，以求解决掌握西洋技术的燃眉之急。明治四年（1871），政府制定了《海外留学生规则》，规定：“官费留学生由文部卿统一选定，费用由国家统一支付。”前述岩仓使节团出访时，就曾经安排了59名

留学生随行。1875年以后，政府改变了此前分散派遣的做法，由国家统一选拔留学生，所学专业的选择也集中到国家急需的理工科领域，特别注意当时欧美发达国家不同学科的发展状况，注意把留学人员选派到处在世界领先地位的国家，以吸取尽快掌握该学科的知识，直接吸取科学前沿成果。总的说来，是区分基础科学于应用技术，将科学培养基础科学人才的重点放在德国和法国；对于工科人才则以英国作为重点。分析表明，明治年间日本留学生的分布大体是：学习物理、化学、地质的学生大多在德国；学习数学、化学、建筑的学生以法国居多；有志掌握机械、冶炼、造船技术的留学生以及工程技术人员则是到英国去学习、深造。政府还对派遣人员加强了管理，严格规定了留学之后的归国服务和任职的条例。应该说，明治政府在选拔、管理留学人员的一系列措施收到了良好结果。明治时期派遣出国的绝大部分留学人员学成归国后，活跃在科技、教育和工矿企业乃至社会政治等各个领域，对推进资本主义近代文明发挥了极大作用。

当然，日本近代教育体制中，也存在着若干问题，带有明显的历史局限性。由于明治维新这场不彻底的资产阶级革命保留了大量旧体制的残余，在政府看来推动近代教育只是促使国家走上富国强兵道路的手段，教育的终极目的在于维护天皇制国家的繁荣昌盛。因此，近代教育本身带有浓厚的封建色彩。几乎与发布《学制》同时，以明治天皇名义发布了《教育大旨》，用至高无上的“诏敕”明确规定学校的教育“要专事阐明仁义忠孝”，从政治上束缚学生的思想，着力培植带有忠君爱国头脑的、懂得近代知识技能的工具。在明治政治家们这一思路的延长线上，国家控制的近代教育体制移植侧重自然科学，特别是应用科学的引进，而对人文、社会科学的引进局限在有助于国家机器建设的法律、经济方面。比较而言，西方哲学思想领域中的民主、自由精神在近代教育中受到一定程度的压抑。恰恰是这种不健全的教育把日本

引向封建军事帝国主义乃至军国主义的侵略扩张道路，近代教育在日本近代历史发展轨迹中也负有一定责任。

七、西方艺术精神的摄取

明治维新以后，以“殖产兴业”、“富国强兵”为目标，学习西方主要是科技文明和有选择地引进西方的政法和教育的制度。实行“文明开化”之后，逐步传播人文科学思想，也大量引进了西方文艺精神，但是未能及时消化。这是因为作为推进近代政治启蒙运动的先驱者，不重视文艺，视文艺为不实之学，乃至视小说有“四害”，即所谓玷品行、败闺门、害子弟、多恶疾。再加上文明开化期在明治10年前后，又再兴具有浓厚封建残余的江户戏作文艺，文艺传统所带有的惰性，不能适时地具备接受西方文艺精神，尤其是西方美学新知识的能力，因此文艺上的近代改革处在滞后的状态。

于是，西周、中江兆民、菊池大麓等启蒙活动家，选择作为文艺结构核心的美学作为文艺启蒙的突破口，吸收正在风靡欧洲的实证主义理论，以及孔德、密勒的哲学思想和美学思想。西周在《百学连环》中首先将美学作为“佳趣论”列为哲学的一个分科，将诗和音乐、绘画、雕刻、书法统称为“雅艺”，强调文艺“不重理而重趣”。在这个基础上，西周写出了日本第一部独立的美学专著《美妙论》，以及《百一新论》，第一次将美学作为一门完全独立的学科，称作“善美学”。他强调“善”就是美，“和”就是美，“节度与中庸”就是美。由此可以看出，西周注意将引进的西方美学思想，根植于东方美学思想的土壤之中。接着中江兆民译介了维龙的《美学》，并在序论中强调一切艺术都是通人情的，将艺术方法分为“摹拟美人之迹”、“务求其似真”和“将感慨表露于外”，初步从理论上阐明了艺术之美的意义和本质。菊池大麓

译介《修辞与文采学》，除了介绍西方修辞学之外，还运用心理学的美学来探讨语言种类和效果，以及诗的本质和分类。值得一提的是，美国东方美术学者劳诺洛萨在日本发表了题为《美术真髓》的讲演，提出文艺"以娱乐人心，使人的气质和品格趋于高尚为目的"的美学观。总之，作为文艺的启蒙，新的西方美学在日本的传播，对于引进近代西方文艺思潮起到了极大的促进作用。

但是，日本引进西方近代文艺精神，受到本国的具体历史条件的种种限制，比如明治维新资产阶级革命的不彻底性、残存浓厚的封建社会结构和文化结构，以及日本近代文艺史上的人本主义和人道主义的后进性，使日本近代文艺思潮的形成与发展比西欧近代文艺思潮的形成与发展晚得多，启蒙文艺思潮足足晚了两个世纪，写实主义、浪漫主义思潮也晚了近一个世纪才传到日本，而且与西欧在文艺上由启蒙主义、浪漫主义、写实主义、自然主义、唯美主义等思潮的发展序列不同，独具自身的发展规律。具体地说，日本文艺在启蒙思潮之后先是写实主义思潮，尔后是浪漫主义思潮，并且出现重层现象，两者都未达到成熟，就受到社会现实的沉重压制，未能达到西方的浪漫主义思潮和写实主义思潮那样成熟的程度，就受到西方自然主义思潮的强大冲击。自然主义思潮兴起不久，又受到反自然主义思潮的严厉批判。而各种西方文艺思潮发展的过程，还混杂着间断地出现的反西方文艺思潮，比如拟古典主义、古典主义思潮等。

首先引进的西方文艺思潮是写实主义文艺思潮。原因是西欧资本主义发展期以浪漫主义作为主要文艺精神，到了成熟期就向写实主义方向发展，但日本资本主义社会发展期，就向封建的绝对主义过渡，日本浪漫主义文艺思潮未能形成，就首先朝写实主义方向发展。其标志是坪内逍遥写了《小说神髓》，直接引进维龙的美学观，提出了"真"和"写人情"作为文艺的基本理念，以及"艺术的最终目的所在，则不外是使人赏心悦目而已"，也就是

愉悦美的情绪，这反映了文艺观念的革新。但逍遥追求的是一种朴素的现实反映论，其缺陷：一是只注意真实的技巧，而忽视真实与典型的关系；二是将现实与理想分割，排除现实主义创作的表现理想，就是著名的“无理想论”；三是注意在现实主义文艺理论方面引进心理分析学，但在实践上未能运用这一近代艺术的重要的表现力。

二叶亭四迷吸收俄国别林斯基的现实主义美学，以及对人生与社会关注的精神和把握近代人性的自觉和革命的民主主义思想，批判与继承逍遥写实主义文艺理论，写了《小说总论》，就写实主义文艺论提出了下述观点：一是主张文艺上“凡有形（现象）必有意（本质），意靠形而表现，形靠意而存在”；二是说明“难解的无形之意，唯有由感动而感得，而寻常人容易感得者，乃是美学之功也。故曰，美学是以感情穿凿意”；三是提出文艺的“虚实论”，认为文艺是通过具体的特殊的“实相”（形），将普通的绝对的“虚相”（意）具象化，就有必要“模写”（写实）。四迷就逍遥未触及的现实主义在现象和本质关系这个重要问题作了补述，但也未能系统地阐明写实主义创作的表现理想，即通过对现实生活的真实描写和通过对艺术形象的典型化来表现作家的理想。

从上述逍遥、四迷的写实主义理论来看，他们引进了西方写实主义的艺术精神，并各自有不同的选择，但在理论上都存在不完整性的缺陷，同时在创作实践上，包括四迷的写实主义奠基作《浮云》，在批判日本近代文明的同时，其所塑造的人物也明显地留下“多余人”的软弱性格，而且还出现过砚友社那种“似是而非”的写实主义，被形容为“穿洋装的元禄文学”。

随写实主义文艺思潮之后引进的，是浪漫主义文艺思潮，其先觉者是森鸥外。鸥外与逍遥围绕“无理想论争”之后，大力引进哈特曼的美学理论体系。他翻译了哈特曼的《审美论》，并与大

村西崖根据哈特曼的《美的哲学大纲》编著了《审美纲领》，首先批判了朴实的写实论，强调了艺术的感情因素，艺术与伦理道德的非从属关系，两者是与理论哲学分立而并存的；其次主张艺术美易于脱俗，和理想较为接近；再次将"无意识"哲学思想延伸至美学，认为官能的感受性可分为"梦寐意识"和"醒觉意识"，而艺术家依靠想象招致"梦寐意识"，与"醒觉意识"相互作用而产生空想。从"无意识"之境投到空想之境，就达到"神来"的艺术境界。鸥外在这种理论的基础上，建立一种新的乐观主义，其艺术上的浪漫主义精神就是从这里酿造出来的。在实践方面，鸥外主导翻译出版了西方诗集《于面影》，第一次用日本语表达西欧诗的浪漫精神，又赋予哀韵的悲调，多少抹上东方的感伤情调，并且在修辞上尝试融合传统的技法和西方的技法，表现了日本古典美。此外，森鸥外创刊《栅草子》，宣言"以审美的眼，评论天下的文章"。他还创作了小说《舞姬》三部曲，充满了自由的空气，呼唤了自我的觉醒。鸥外的努力，不仅给移植西方近代诗和近代小说带来了机运，而且为引进西方的浪漫主义艺术精神开辟了道路。

其后创刊《文学界》的人们憧憬西方文明，接受基督教的精神主义，特别是艺术上的人道主义的洗礼，并且深受拜伦、爱默生等的浪漫主义艺术精神的刺激，以精神解放作为他们艺术上的目标，确立以基督教文明为媒介的个性和自我的精神。北村透谷的《内部生命论》就体现了前期浪漫主义这种艺术精神的特点。《内部生命论》直接受到爱默生的《自然论》和《大灵论》的影响，以神、自然和自我三者一致的自然观和哲学观作为基础，企图在与通过自然显现的神直接"冥契"（对某种东西的灵感）的个人内部生命中，寻求神秘的"感应"来作为创作的灵感。因而他强调艺术上的所谓灵感，是"对人的精神即内部生命的一种感应。这种感应再造人的内部生命。这种感应再造人的内部经验和内部的

自觉”。也就是说，艺术的存在的根本目的，是表现人的“内部生命”。因而艺术的价值，首先表现在个人的主观热情上，表现在个人对自由与解放的追求精神上。

引进西方浪漫主义艺术精神还有一个不能忽视的重要人物，就是高山樗牛。樗牛与北村透谷的自我确立之超越物质而倾向内部生命不同，他为了适应日本从政治到精神文化偏向国家主义的国情变化，企图在当时的国家体制内寻求自我的实现。这种幻想破灭之后，他便倾倒尼采的本能主义，以获取贵族式的自我满足。他在《自然儿》、《性欲的发动》等中反复说明“夫性欲发动之甘醇，乃天下之至美也”。他在《论美的生活》更进一步强调“所谓幸福，就是本能的满足。所谓本能，就是人性的自然要求。满足这种要求，就是美的生活。道德、理性都不及作为人生至乐的性欲的满足。道德的极度也就无道德，美的生活即满足人性的本能要求，就会发现极至。道德、知识是相对的、外在的，很难安稳的；而美的生活是绝对的、内在的，超越于义理之境”。实际上，樗牛是将尼采的主观主义、个人主义加以发挥，而形成自己的“本能生活绝对论”的，即他着力强调主观的满足和自我本位的绝对价值。坪内逍遥说他把尼采主义当作满身伤痕的天才，来玩弄轻妙的讽刺的笔，都是从同样的立足点出发的（《马骨人言》）；鸥外甚至挖苦他是“没有爪，也没有牙的尼采”（《续心头语》），这就成为后期浪漫主义裂变的基本特征。

可以说，日本引进西方浪漫主义艺术精神起于近代日本史的特定时期即日本资本主义上升时期，是继启蒙思潮、确立现实主义理论之后开始形成的一种时代思潮和文艺思潮，它是以自由主义和个人主义作为其哲学思想基础，以对青春的热情和对艺术的憧憬来支撑而展开的，具有反封建的共同性格，但是在不同发展阶段，又有其不同的特征。

日本浪漫主义思潮也是文学上的自由主义，其基本特征是，追

求自我的完全解放，追求个性和个人情绪的完全解放，近代社会与封建社会本质的不同，就是确立人的主体性，将人置于文化的中心地位。作为近代思想的日本浪漫主义思潮，首先是以人的尊严为基础，主张彻底尊重人性、个人的感情，以发挥人和人的力量取代借助神和神的力量，来寻找自身的创造力。同时扩充自我，争取思想感情上的自由。这是尊重人和个性的必然归宿。可以说，日本浪漫主义含有从封建遗制和封建道德的羁绊中解放出来的欲求，在冲破束缚人的精神的封建樊篱中表现出一种勃发的活力。也就是将反封建作为自我解放的实现，并以自我对抗非我，以精神对抗物质，以理想对抗现实，用美好的理想来代替自我面临的不满的现实，创造理想中的人生。

浪漫主义在树立人这个新权威时，必然向旧权威挑战并与之斗争，而推进斗争的主体就是人的个性和自我，就是全面肯定现代人的存在的最基本的东西——自我的主体。所以它非常重视自我主体的真实，重视内部自我的觉醒。日本浪漫主义的特点之一就是脱离外部生活，超越物质、现实和理性的境界，依靠内部生命即精神生活来理解人的本质，这奠定了日本浪漫主义的自我主体形成的基础。

日本浪漫主义的自我扩充，表现在艺术上就是对艺术自由的追求。所谓艺术自由，是自由而直接表现观念上完全解放被时代和现实压抑的自我，自由而直接地表现生活感情和表白个性实感。所以，日本浪漫主义文学多从主情性出发，尊重感情的因素和感情的开放，始终尊重人的感情的真实，并通过艺术纯化人的内部生命。

日本浪漫主义在哲学思想上实现彻底的自由主义，在精神上追求自我的完全解放，而在艺术上则强调人道主义及其本身的价值，企图通过内部生命的发展深层之发现，来导致对人的肯定，同时在主观和空想中着力美化现实，在自我内心世界中创造一个虚

构的现实世界，一个超越现实的、比现实更高的、理想的艺术世界。

另一个不能忽视的基本特征是，日本浪漫主义虽然接受到西方的近代艺术精神，特别是基督教文明精神而生成，但它与古典的传统艺术精神保持血脉的联系。以《文学界》为中心的浪漫派的人们就非常爱好平安时代以《源氏物语》、《枕草子》为代表的女流文学，以及中世以西行、芭蕉为代表的禅文学。他们将古代文学的物哀精神与中世纪的隐遁思想，同奔放自由的现代浪漫精神相融合，其继承古典的浪漫性格，从他们的厌世悲歌带上几分佛性这一点上就充分显现出来。

可以说，日本浪漫主义思潮是伴随着不成熟的自由主义而跛行发展的，不可避免地育成其软弱和妥协的性格。它们追求扩充自我和个性自由，而扩充自我主要是尊重主观的感受，却缺乏理性的分析；尊重个性自由，却对个性中残存的封建意识思慕和执著；提高人的尊严，却又过分强调人的绝对价值，把自我提高到高于一切的不适当的位置，且将自由与解放的要求停留在观念世界、精神世界上，即没有完成真正意义的自我确立和自我解放。这样，它们面对社会和人生，虽然保持着一定的爆发性的冲动，但却又耽于虚幻的理想，寻找灵性的依托，只能在幻梦的世界探索自我与个性的解放途径，最后疏离现实，在内心创造一种虚幻的理想世界，且将现实生活与艺术分离，以艺术作为享乐，难免走向唯美主义、颓废主义。

总的来说，在引进西方艺术精神的时期，日本近代社会仍然残存封建体制，封建意识渗透在日本文化的深层，以盲从为美德，缺乏独立人格和独立思想，这严重地阻碍资产阶级个人主义思想的发展，自我是闭锁在封建的框架内。再加上接受西方现实主义、浪漫主义思潮较晚，是时西方自然主义鼎盛，日本引进浪漫主义是与自然主义同步的。这样，日本写实主义和浪漫主义形成和发

展的过程，先与拟古典主义对立，后与自然主义抗争，没有一个相对独立的发展时期。形象一点说，它们是在夹缝里生长的，未能像西欧那样浪漫主义与现实主义结合。因此，日本写实主义和浪漫主义的积极性格没有得到充分的伸展。更重要的原因不能不联系到日本社会发展的条件：明治维新后，在经济上，资本主义赖以维持的构成基础是封建性的生产关系；在政治上，是绝对主义天皇制和封建家长制；在思想上，自由主义发展时间较短，不够充分，软弱无力。上述多种的因素不得不使日本面对西方的近代艺术精神，作出一个个不同的选择。

可以说，日本近代艺术精神的发展，反映了日本近代自我的觉醒、悲哀、苦闷与迷惑，反映了日本近代文明历史的进程。

第八章

和洋文明的冲突与归宿

一、和洋文明冲突的深层文化心理因素

从战国·安土桃山时代日本文明最初接触西方文明起，即开始了和洋文明的冲突并贯穿日本现代化的整个过程，至今亦尚未结束。当然，和洋文明的冲突是与日本吸收、融合西方文化同时存在的，而且在不同阶段不同时期，和洋文明冲突与融合的主导地位不同，冲突的表现形式亦有所不同。

在和洋文明早期接触阶段，其轨迹是从惊奇、利用到警惕、排斥直至激烈冲突而基本拒斥。1543年9月23日，载有3名葡萄牙人的中国帆船因遭风暴漂流到日本鹿儿岛南方种子岛南海岸，3名葡萄牙人抵达日本而揭开了和洋文明接触的序幕。日本人对3位“天外来客”惊奇之极，而对其所携的洋火枪尤感惊异，岛主重金购下后令人仿制，很快在日本普及开来。日本人称洋火枪为铁炮，至今在种子岛南端还立有“铁炮传来纪功碑”。从“铁炮传来”起，葡萄牙的耶稣会传教士迅速将以天主教为中心的西方文化传入日本，史称“南蛮文化”或“切支丹（基督的音译）文化”。从此天主教在日本迅速广泛传播近百年。但从丰臣秀吉执政后，因担心天主教和西方先进技术传播会增强诸侯割据实力而对自己统一日本、加强统治不利，故于1587年颁布传教士驱逐令，更于1597年2月在长崎处死26名传教士及信徒。1598年取代丰臣的德川家康亦于1614年大肆禁教，家康的继承人秀忠、家光则

采取了更严厉的禁教酷刑等，并从1633年至1639年连续发布五道锁国令，除保留与中国、朝鲜、荷兰极有限的贸易外，断绝了与外部世界的一切往来。在约220年之久的锁国时代，虽不断有叩关的俄国、英国、美国的船舰接踵抵日，但一直受到日本的严厉拒绝，直到1853年美国培里"黑船来航"，才得以叩开了锁国的日本大门。

禁教、锁国，是西方文明波及日本列岛时，和洋文明冲突的集中表现。

在日本导入西洋文化阶段，即兰学、洋学在日本兴起时期，日本强调学习西方自然科学及应用技术，仅局限于表层文化层面，而对西方精神文明则基本上采取拒斥态度。其最有代表性的口号是"东洋"道德西洋艺（艺，指自然科学及技术）。

在大量移植和消化阶段，即明治维新后日本由吸收物质文明发展到部分吸收西方制度文化、精神文明时期。在该时期，多次出现欧化风潮与传统回归的交替，从而使和洋文化冲突在更为广泛的范围，在近代日本文化内在结构的各个层面、层次上展开了全面的冲突。

在并存融合阶段，即第二次世界大战后，以美国占领日本、推进民主改革为起点，日本成为经济大国、走向政治大国为标志，走向国际化为目标的整个过程（五十年来这一发展过程尚未结束）。在这一阶段，和洋文明的冲突在前所未有的广度和深度上展开。

上述四个阶段，即接触、导入、移植消化和并存融合四种形态、四个时期，并非只是纵向顺序以时间先后为区分，亦不是决然割裂的，而是互相交错，彼此相关的，而且在和洋文明的各个不同层面的相会时，都在不断地重复着，即从表层至中层、中层至深层都经历着这四个发展阶段，这一分阶段冲突的程式是在不断螺旋式循环、发展的。不到最终达到和洋文化完全融合与定型，这一过程是不会完结的。

之所以会在西方文化与日本文化接触伊始，即开始了和洋文明的冲突，而且直到今天亦未能结束，当然与日本文化结构有关，冲突是与并存、融合同时存在的，而且是从表层、中层直至深层的由表及里、由浅入深地推进的，而最终，我们会清楚地看到，最后最深刻的原因在于日本深层文化心理因素。

和洋文明最初接触时期是以禁教、锁国这种最严重冲突的形式告终的。一个自古以来具有吸收外来文化良好传统的日本民族，为何对西方文化采取了如此断然的拒斥态度？经长期探讨，国内外学术界认为主要是政治原因，如丰臣秀吉比织田信长思想保守，掌握政权后害怕大名们增强实力，看到天主教广泛传播担心其统治地位受到威胁，加之葡萄牙、西班牙确有靠传教士开路而夺取殖民地的先例，从而加重疑虑、为加强防范亦决心禁教。特别是岛原、天草两个天主教活跃地区的农民于1637年进行的宗教起义，树起了耶稣大旗，屡创幕府军队，震惊了德川幕府，最后以出动13万大军并借助荷兰人的大炮才镇压了这次起义，因而幕府更视天主教为大敌，最后决心坚决锁国。

但进一步考察和深入思考，亦应明确承认和看到，和洋文明的冲突亦是导致禁教、锁国的重要原因之一。日本在接触西方文化前，已有兴盛发达的神、佛、儒三教，尤其是具有较强抵制异文化功能的朱子学的地位逐渐强化，这些已成为日本的传统文化，与基督教文化相遇，必然会发生冲突和矛盾。基督教相信天地万物的造物主，相信上帝是天地间惟一的主宰者，又是万能的拯救人类的救世主。宣传上帝和基督徒有如君臣关系，教徒如能为上帝效劳，则升天堂；如违背上帝，则将下地狱，受到永劫的苦罚。因而教徒在被迫要在皈依上帝还是对君父尽道德这两者中择一时，只能毫不迟疑地选择皈依上帝。这些信仰中自然有不少与神、佛、儒三教，特别是神道教的思想矛盾相异之处，宗教文化冲突不可避免，而其深层的文化心理因素则对这些冲突起着决定性的

重大作用。

丰臣秀吉在1587年颁布驱逐传教士令中，即直截了当地说日本是神国，由天主教国来此传播邪法是不适宜的。德川家康亦在1612年致西班牙总督的信中明确宣称："吾国乃神国也。尊神崇佛，始自日本肇国。佛即神，神即佛，两者同一。固君臣忠义之道，坚守国家一统，乃吾日本向神誓忠及崇仰神之明证也。""仁、义、礼、智、信之理，亦皆含于神意之中。此乃与贵邦实为相殊者也。"[①] 在1613年的传教士驱逐令中，更明确地指出，天主教是"神敌"、"佛敌"，如不速禁，必贻害国家。从丰臣、家康所表述的禁教以至锁国的原因，可以窥探出和洋文明冲突的某些文化心理因素。

在导入西方文化时期，和洋文明冲突、融合集中反映在佐久间象山的"东洋道德，西洋艺"的主张中。象山在《题一斋先生遗墨》一文中说："汉人所未穷知，则以欧罗巴之说补之。""只以汉土之学不免空疏之议，而仅以西洋之学则无道德义理之研究。"他的著名诗句："东洋道德西洋艺，匡廓相依完圈模，大地周围一万里，还须缺得半隅无。"形象地刻画出他的中心思想和主张：担心日本民族精神和传统观念受冲击，故对西方精神文明是基本拒斥的，即使在吸取西方表层文化时，考虑的亦是借西方文化，以便继续维护日本的道德义理。桥本左内则表述得更为通俗明确："器械艺术取于彼，仁义忠孝存于我。"更强调了必须保持传统道德精神。这种冲突亦是十分复杂的，西方文化不可能只局限在表层上的东西才发生影响，日本亦会感受到，即使是吸收表层文化，而文化的穿透力是颇强的，必然向中层甚至渗透到底层文化领域，而一旦接触到精神文明方面，则仍会基本拒斥，从而影响到表层

① 转引自佐佐木润之介：《日本民众史·3·天下统一与民众》，三省堂1974年版，第276页。

文化的吸收融合。这种此消彼长，逐渐浸润的复杂局面亦持续了很长时期。

到明治维新后，文明开化运动的开展，西方文化潮水般涌进日本，和洋文明冲突深入到中层甚至深层。这时期，和洋文明冲突以两种极端的形式交替着：欧化主义风潮中，"全盘西化"论铺天盖地，对日本文化是全面否定，甚至极端到要对日本人种亦进行改造，这种冲突是二者择一的有西化就要抛弃日本文化的最尖锐形式；反之，此后又会长时间出现复古思潮，兴起国粹保存运动，大肆猛烈地攻击欧化，反而更强化了日本传统文化。到 20 世纪最初 10 年至昭和初年约 20 年间，又重新出现西化热潮，大众传媒开始形成、生活方式亦提倡西方化，政治上更出现了"大正德谟克拉西（民主）运动"，要求普选权，实行政党政治等。然而从 30 年代开始直至 1945 年日本投降，日本文化上的排外主义亦随着对外侵略战争的进行而愈演愈烈，大力提倡日本主义，不断要求清除西方文化影响，直至发展到法西斯全面统治体制的确立，"国体明征（明确）"运动、"近代超克"论的喧嚣，思想统制的无孔不入是这时期的象征性事件和表现。

和洋文明的冲突除了极端的交替、拉锯之外，在各个领域各个方面也都有所表现。如经济方面，日本一度引进大农机具，大办农场，经过摩擦斗争后还是在传统农业经验的基础上科学地总结出"明治农法"，才稳定地发展了日本农业。在政治上、明治宪法的两重性，在文化教育方面的学制改革和《教育敕语》无不体现出和洋文明冲突、融合所凝聚的二重性。

在战后并存融合期，和洋文明的冲突更在深层文化展开。美国占领日本，推进民主化，变革天皇制、家族制和废除贵族制，在政治、经济、文化各方面进行了改革，尤其是以政治、历史、文化观念上对近代天皇制的批判，促进了人民思想的解放和观念的变革。传统的价值观受到猛烈的冲击。在占领时期，原有的信仰、

价值体系整个崩溃了，接受美国文化虽有一定强制性，甚至亦有新的极端形式即主张美国化的倾向出现，亦即有主张废除日语使用英语者，有主张日本干脆成为美国的一个州者。日本人精神心理均处于虚脱状态，日本文化遭彻底贬斥，无力与备受崇拜的美国文化较量，确实是日本的第二次开国。随着新宪法的制定和实施、天皇发布“人间（格）宣言”，宣布自己是人而不是神，以及民主化改革的推进，日本传统的价值体系发生了巨变，美国文化滚滚而入，真可称之为战后日本美国化时期。

到60年代，情况又发生了变化，在文化上日本人的情绪和心理上又进入了新时期，又开始从新的视角审视日本文化了。原来已毫无冲突表现力的日本传统文化，又重新在和洋文明冲突、融合中复活了，出现了又一次的日本回归现象。但这已是在高层次上的回归，主要不表现出排外倾向，而以高度重视日本自身文化为标志。

但随着日本成为经济大国而出现的文化方面的日本回归，亦有另外的消极因素在滋长泛滥。纪元节复活后改名为建国纪念日尚还有些托辞，而“大东亚战争肯定论”，皇国史观的复活和扩散，朱子学回归的文学论等这些传统主义思潮的出现，反映出当前日本社会心理的非合理成分在扩大增长，日本社会的右倾化值得人们关注。于是，在日本又有人提出应该实行“第三次开国”。此话听起来不甚顺耳，却值得在和洋文明冲突、融合模式中不断发展自己的日本民族认真思考。

二、废佛毁释与东西方宗教的对立

佛教于3世纪传入日本后，经过奈良、平安两朝与日本民族文化融为一体，及至镰仓时代逐步完成了民族化的历程。从南北朝到丰臣秀吉统一天下，历代武家政权推崇禅宗，更使得佛教在

民间深入普及。德川幕府实行闭关锁国政策以后，为了禁绝天主教的传播，极力推行使百姓皈依佛教信仰的“改变宗门”政策。宽文4年（1664），幕府制定出由佛教统摄百姓信仰的“寺请制度”，规定只有持有佛教寺院出具的“寺请状”（也叫“寺请证文”），证明确为某某佛教宗派的檀徒（施主）的百姓才具备合法身份。这一措施使佛教寺院成了为幕府代行户籍管理职能的机构，士、农、工、商各色人等无一例外地成为佛寺的檀主，佛教几近国教地位。

不仅如此，德川幕府还将神道、儒教实际划归佛教管辖，佛学随之成为显学，进而参与世俗政治生活。不久，德川幕府分别执掌幕政的“三奉行”中，由临济宗僧侣崇传担任了“寺社奉行”（掌管全国寺院，兼领关东以外地区幕府领地诉讼）地位高于负责首府民政诉讼的“江户奉行”和管理幕府财政的“勘定奉行”，因而被时人讥讽为“缁衣宰相”。然而，获得特权非但不能使僧侣们勤于精进，反而令他们滋生出仰仗官府权势的疏懒性情。久而久之，难免趋于腐化。事实上，“江户中期以后，诸宗派生活稳定，僧侣逐渐流于安逸，醉心于角逐僧官、僧位和营造富丽堂皇的寺院，轻视教义的研习与戒律的修持，佛教界在教理及信仰上均无进展。”①

与佛教沉沦衰败的颓势相反，长期以来憎恶佛教骄奢无为的神道、儒教势力在振作自强的同时，掀起了排斥佛教的浪潮。17世纪初，江户大学头林罗山（1583—1657）追慕程朱遗风，率先著书立说，贬斥佛教，宣扬儒道。其门人弟子秉承师命，使批判佛教的风潮逐渐兴盛。到了宽文年间（1661—1672），已经形成了儒佛相争的局面。加之具有将军继承人资格的“御三家”之一的

① 村上专精著、杨曾文译：《日本佛教史纲》，商务印书馆1981年版，第301页。

水户藩主德川光国、会津的扑带谱代大名[1]保科正之等权臣崇信儒教和神道，及至元禄年间（1680—1703）就已经形成了儒、佛二教并行局面。

与此同时，神道教派也乘势发展力量，力图改变以往俯首听命于佛教的状况。吉川惟足（1616—1694）及其弟子山崎谙斋（1618—1682）放弃了往昔的神佛会通理论，树立起反佛旗帜。山崎倡导“神儒合一”，将朱子学理论与神道教义结合起来，创立了“垂加神道”，聚集了6000名弟子，论证佛教违背日本国体。江户中期以后，神道改革，“复古神道”。到了天保年间（1830--1844），平田笃胤等人进一步鼓吹神国思想，大力抨击佛教。儒教和神道在思想领域反对佛教的活动，为日后“废佛毁释”风潮埋下了伏笔。

安政年间（1854—1859），西方殖民列强进逼日本，腐败无能的德川幕府在西方列强面前节节败退，先后签定了辱国丧权的“安政五国条约”。空前的民族危亡激起大批维新志士奋起发动了“尊王攘夷”、“尊王倒幕”的一系列武装斗争，直至推翻幕府封建统治。由于佛教长期堕落为德川政权的寄生物，二者间一荣俱荣、一损俱损的共生关系使佛教在幕府封建统治大厦坍塌时，难免衰落命运。尤其是明治政府建立后，打出“王政复古”、“神武创业”等旗号，高扬神道以恢复天皇权威。结果，长期受到幕府庇护的佛教顿失所恃，不仅丧失了往昔神圣的光环，还成了改朝换代的大变革时期受到冲击的对象。

明治政府奉行神道国教化政策的真实目的，是要通过神道教化使以往武家时代幕府的庶民成为近代天皇制度下的臣民，相形之下佛教自然受到贬抑。据大隈重信回忆，当时“为了恢复上古

---

① 在幕府分封的大名中，德川将军统一天下前追随的称“谱代大名”，其他大名则称“外样大名”。因此谱代大名均为幕府信赖的重臣。

天皇亲政的局面，则不能顾及佛教这一印度、支那传来的教法。儒教也是一样。就是要追溯佛教、儒教传入以前的日本，改变神佛实际上混为一体的状况，实行神佛分离。毋宁说，这是势在必行的措施"。所以，虽然当时天皇的敕令与政府的公告里并无"废佛毁释"这种直接打击佛教的号召，但是"神佛分离"、"禁止二者混淆"的前提就是压制佛教，将其从以往的至上地位拉下来。

1867 年 11 月，居于维新政权核心地位的岩仓具视在顾问玉松操等的建议下，决定"废绝就典"，恢复"神祇官职"。为此，发布了《神祇官再兴之布告》，准备实施神佛分离计划。1868 年 3 月 11 日，明治政府再次发布《太政官布告》，号令全国：

> 此番王政复古，以神武创业为基，恢复诸事一新、祭政一致之御制度。故而首先御再兴神祇官，复兴诸般祭奠仪制，布告此旨于五畿七道诸国，立归往古，止诸家执奏配下之仪。普天之下，诸神社、神主、祢宜、祝、神部皆附属神祇官，今官位初立，万端诸事，悉听命是官统属……[1]

又以神祇官政令形式命令所有神社的神职人员更改服饰，告诫他们"此番王政复古，为一洗旧弊计，诸神社之中以僧人形状服职之别当、社僧等当恢复旧饰……"要努力通过"蓄发"、"净衣"和废止"八幡大菩萨"、"牛头天王"之类神佛含混的叫法，取消神道中的佛教成分，向国民宣传"自神代以来贯穿日本历史的惟大神道"。

翌年元月，以明治天皇名义发布《宣布大教诏书》，诏告天下曰：

---

① ［日］村上专精等编《明治维新神佛分离史料》上卷，东方书院 1926 年版。

> 朕恭惟天神、天祖，立极垂统，列皇相承，继之述之，祭政一致，亿兆同心，治教明于上，风俗美于下。而中世以降，时有污隆，道有显晦。今也天运循环，百度维新，宜明治教，以宣扬惟神之道也。因新命宣教使，布教天下。汝群臣众庶，其体此旨。①

不久，政府向全国各地派出“宣教使”，督察废止神佛混同局面的进展，以便从佛教中剥离并抬高神道。

明治政府扬神抑佛的政策取向对社会上酝酿已久的排佛风潮起到了推波助澜的作用。明治元年（1868）伊始，隐岐藩开始废佛运动，平田笃胤的门人亲信捣毁寺院，强使檀主立下“誓血文书”脱离寺院，称为神道信徒。同年4月，京都比睿山延历寺，遭到寺院属下的近江国日吉山王神社人员冲击。双方的争讼官司打到政府宗教管理的弹正台，结果政府偏袒神社一方，冲击寺院的行动反而受到鼓舞。进入夏季，排佛风潮遍及全国。奈良、伊势、佐渡、富山、松山等藩也先后发生了捣毁佛寺事件，一些公卿、官吏还联合排佛势力迫使佛教寺院“自行申请撤消”，或伪造官令逼迫寺僧“废寺归农”，甚至有人放火烧毁诸国寺塔，或因恐怕火灾殃及临近街巷而未付诸行动。在运动最为激烈的富山藩，原有1630座寺院被废止或合并为7座，僧侣被迫还俗。骤起的灭佛运动使日本佛教真言宗、天台宗、日莲宗、曹洞宗受到极大打击，净土真宗则因“非僧非俗”受灾较轻。废佛毁释的打击使长期安逸堕落的佛教界警醒起来，很快不少有识之士开始在逆境中寻求自我更生的道路，一场以传统宗教近代化的新佛教运动诞生了。

整个明治时期是日本社会大动荡、大改革的巨变过程，开国为西方宗教重新出现在日本创造了新的机遇。由于将神道国教化

① ［日］村上专精等编《明治维新神佛分离史料》上卷，东方书院1926年版。

是明治政府的基本国策之一，所以在废佛的同时，政府也曾一度考虑沿袭旧制，禁止西方宗教的传播。1868年春，明治政府颁布《五条禁令》，明确规定："有关天主教之事，可依以往禁制行事，邪教宗门当严格禁止。"其目的不外是扶植保护神道，作为新政权利用的官方宗教意识形态。为此，还宣布："严格禁止天主教，发现可疑之人，当立即举报，官府给予褒奖。"但是，禁教与政府施政方针的"求知识于世界"、"文明开化"政策自相抵牾，以美国为首的西方国家纷纷发出抗议。事实上，再度登上日本舞台的西方宗教没有受到来自国家政权的压抑。岩仓使节团归国后，报告了"泰西诸国普遍实行信仰自由"的见闻，政府逐渐放松对天主教的限制。1876年2月，以"一般熟知之事"为理由，正式宣布解除对洋教的禁止。

但是，明治政府的初衷毕竟是建立天皇为中心的近代国家，神道是超然于其他宗教的国家意识形态。因而，西方宗教——东正教、天主教以及稍后出现的基督教（新教）这些拒不承认神道万流归宗的至上地位的存在，自然带有某种异端色彩。另外，明治初年受到冲击的佛教中的保守势力，一方面为了取悦政府以重新成为统治基础的一部分，打出了"尊王护国"的旗号，另一方面把自身的遭遇迁怒外来宗教，提出"排耶（基督教）护法"。于是，在维新之后又出现了传统宗教同西方宗教的又一次对抗。

不过，新的宗教对立并未持久。因为，在政府主导下的19世纪80年代末，社会上欧化流行，作为反对欧化的国粹主义迅速崛起。宗教对立便淹没在思想领域的激荡之中了。

三、传统集团意识与近代自我的互制

西方从传统社会向近代社会过渡，重要的是变革传统的社会结构和文化形态，全面实现文化价值观念的更新。其最基本的条

件，是确立合理主义的思维方式、实证主义的科学态度、自由平等的思想以及人道主义的精神。也就是实现由自由主义和个人主义育成的民主主义的基础上，促进近代的自我觉醒，将人从皇权、神权的束缚下解放出来，从而确立人的主体地位和人的基本关系，取得对近代社会的基本文化价值取向的认同。从社会发展史的角度来审视，西方的近代思想文化启蒙运动，是以确立近代的自我为中心建立新的文化体系和价值体系的，这对于适应资本主义近代社会的发展是起过积极的历史作用的。

日本走向近代是从借鉴西方开始，其思想文化启蒙运动——自由民权运动是接受“西方的冲击”作出敏锐反应而展开。其确立近代的自我，也是接受了西方人文主义精神的影响。但是，日本与西方的历史条件、政经因素、社会结构和文化传统不同，而且受到国内外环境的制约，其近代自我的确立自然有相异的一面。从国内环境来说，明治维新以后，在建立民主立宪政治体制的同时，不断加强神权天皇制的绝对主义，形成自由主义和绝对主义微妙而复杂的共存局面，传统的价值体系未发生根本性的转变，特别是文化意识仍存在浓厚的封建性，并未能建立起新的文化价值体系。而到了明治中期，作为初期“欧化主义”运动的一种反动，强行推行了国粹主义。不断强固传统文化的封建性的一面，极大地压抑了近代自我意识的觉醒。在国际环境方面，日本进人近代伊始，面临外国干涉的威胁，国家权力企图通过保护皇权和国权，在国民中间强化传统的集团意志和“国家意识”，巩固中央集权的秩序，以实现国家对外的独立和对内的统一。

在这种情势下，日本近代的自我是由强化了的天皇权威的集团意识来支配，用统一的思想意识、单一的思维模式来严格规范自我的。从整体上说，缺乏独立的人格和独立的思想，以及积极的能动的行动，以盲从为美德，这样就不能不严重地压制近代日本文化所萌生的个性意识和主体精神。这一特征又与日本文化传

统有着密切的联系。日本文化传统中的忠诚观念和等级观念非常顽固，个体的自我对整体（国家、社会）的忠诚往往是单向的、绝对化了的。这种集团的志向性形成日本人的集团心理结构，乃至成为日本人的行动基础。所以日本文化在人的基本关系、包括人与社会、人与人、人与自我的关系的整个观念中，其核心所在就是对集团的忠诚、对等级制度的信赖，建立一种服从性的社会关系，而自我本身缺乏自由平等意识。

还有，日本的社会结构是以共同体的家族主义为中心，其文化传统则是以群体为本位的。所以，日本的自我与西方个人主义为中心的自我不尽相同，它主要是以群体为中心，依存于群体，例如社会、家族、企业、利益共同体等，自我的价值取向是建立在根植于传统的日本社会组织中的个人与群体的关系的基础上，但两者并不平衡，即过分强调自我服从于群体，而忽视自我在服从群体时所应表现的个体的独立性，忽视作为个体的人的权利和独立价值，这就必然削弱自我的完整性和“独立心”，比如明治时代的自由民权运动一面主张伸张民权，一面又鼓吹“国权论”，这是一个例证。有时自我与集团的关系严重失衡，比如中日甲午战争和日俄战争胜利之后，国家主义精神的昂扬，以及三四十年代发动侵略战争，将自上的国家权力与自下的国家主义相结合，近代的自我完全被迫依附于天皇制绝对主义的支配之下，也是另一个例证。

这种自我依存于群体，内部蕴含着更大的矛盾与对立，结果造成日本近代的自我走上与西方开放式完全不同的封闭式的发展道路。自我局限在追求“内部生命”中的自我主体的真实，从“内部生活”来把握作为平等人各自要求的自由与解放，即集中在追求自我内部——个人的感觉、感情、情绪上的自由与解放，以及在空想中的自我充实。这种自我的封闭性格，一旦从“内部生活”转向“外部生活”时，譬如在战争时期，个人与自我就容易

为权力集团以“国家”和“民族”的名义所取代，而被置于绝对主义的权力统治之下。由此可以看出，近代日本文化中的自我是“先天不足”的，没有完全达到其所追求的尊重人的价值、确立个体人的地位的目标。

日本的自我是随着时间的推移和社会体制的变化而发生变化的。战后日本在美式民主主义和象征性天皇制的二元政治体制的大格局下，宣告神化了的天皇人格化，推进了思想解放运动，同时，制定了保障个人自由、民主的新宪法，使日本文化传统有了实现创造性转化的可能，同时为日本的自我提供了重新确立的可能性。作为其重要的一环，就是全面而合理地调整自我与群体的关系。事实上，自我与群体的关系，也并非完全相互对立、矛盾和不可调和的。问题是，要调整好两者的关系：对自我，既要坚持其主体意识，又要有合理的设计；对群体，既要发挥其制约作用，又要有合理的强调，目标是达成两者的协调与同一化，最终建立起日本式的“自我・群体融合”的行为模式。

首先，是坚持自我的主体性。如上所述，日本人重视群体意识，其行为基础是集团主义。但是，战前权力集团是以天皇的权威来支配，家族集团是由家长的权威来支撑，用绝对化了的集团意识来规范自我行为。作为个体的人未能形成自己的个性特征，未能树立真正的自我主体意识。这种自我克制，不仅压制人的独立的思考能力和创造能力，而且严重抑制人格的自由发展，扭曲乃至泯灭人性。因此，战后实现文化的现代化首先要恢复和坚持日本自我的主体性，使自我与群体的关系有一个新的基本的转变。

这一基本的转变，就是转变不利于自我恢复与确立的传统中的封建性因素，譬如消除忠君思想、盲目崇拜君主、圣人、权威的影响，将天皇是意志的主体转化为自我是意志的主体，建立个人的自由原则、个体的自尊和肯定自我的存在价值。在这个基础上将自我维系在社会道德和秩序之上，群体对自我加以合理的制

约。也就是说，作为个体的人的价值取向与战前战时不同，战前战时是完全依附于天皇制、家长制为中心的集团、群体，并以此来衡量自我的价值，战后则是主要依靠个人的权利与义务，佐以社会的规范和民主、法制，而又不同于西方的自我以个人主义为本位的自我扩张。日本的自我，在肯定自我的同时又否定自我的绝对化，自我的主体意识是与自我的控制、调节相结合的，是具有较强烈的责任感的。这样，使消极的自我克制向积极的自我完成转变，自我实现便有了积极的意义。

所以说，自我的主体意识和责任感是辩证统一的，自我没有独立的人格和独立的思考，就谈不上有真正的责任感；相反，没有对社会、集团的责任感，独立的人格和独立的思考就变成空洞之物。社会责任感是日本文化中的自我的一部分。首先表现在个人意识到自己的权利与义务的所在，同时对社会又有独立的见解、独立的精神，只有这样，个人才有可能自觉地尽力维护社会的准则，进行创造性的劳动。日本启蒙思想家福泽谕吉早在《劝学篇》中强调“一身独立、一国独立之事”，道理也在于此。

因而，实现自我与群体关系的基本转变，至关重要的是恢复和坚持自我的主体性，其本质就是在社会合理的规范之下，将个人的本质天分与才能充分发挥出来，这样自我才有可能避免其负面的作用，而发挥其正面的功能，成为一种推动现代化的助力，而不是阻力，以达到整体、群体的目标，而不仅仅是自我的目标。

其次，是发挥群体规范的制约作用。坚持自我主体意识，并不意味着整体地拒斥传统的群体意识，问题是必须遵循文化传统创造性转化的内在逻辑来改造、完善和更新传统的集团主义，建立起一个适合个性价值发展的新的群体价值规范——而这种规范不至于抑制个性意识——这样确立的自我的主体中就蕴涵着自我规范的意义。可以说，日本文化虽然接受西方自我价值观的影响，但是日本的自我价值观不同于西方单纯指个人价值的实现，它既

包含个人对自身的价值，依靠自身的努力来满足自身的需要；同时也包含社会对自身的价值，依靠自身的互动机制来规范个人的行为，而且这种规范是多层次的，包括风习、道德、纪律、法律、法规等，乃至小到遇红白喜事时穿和服都有特定的规范，譬如要求从服装的形和色来体现悲喜的气氛。总之，日本的自我是以群体意识来作为自身规范的重要依据。

这种自我和群体互相依存的心理及由此而形成的向心力和凝聚力，比西方的社会群体大。因为这是个体在群体中对自我的存在意义获得自觉的理解和行动，而不仅仅是一种“忠诚”意识在驱动。也就是说，群体的价值规范只有在适合于自我和个性充分发展的情况下，群体意识才能充分发挥其内向力和凝聚力。如果只有群体对自我的制约和规范，而不能确保自我的主体性的确立，就容易抑制个性意识乃至成为自我发展的桎梏。正是这种内向力和凝聚力，使日本人总觉得互相依存于群体会给人带来更多的安定感，与此并行而产生命运共同体意识。

从企业文化的角度来观察，这个问题就更清楚了。一般来说，企业首先尊重职工保持自我的个性，然后要求职工对企业保持一种认同感，对企业优先忠诚，同时辅以采取终身雇佣制度、家族主义管理方式等来加强职工的群体意识和归属感，使职工与企业之间建立起一种稳固的连带关系，从而成为企业发展以及个人发展的力量源泉。

强调自我的主体性和群体规范的指导作用，最终目的是建构“自我·群体融合”的行为模式。具体地说，这个模式是使自我和群体互相制约和补充，既要充分发挥自我的才能和创造性，又要以群体意识作为自我规范的依据，使两者都得到合理的强调，以达到整体的融合和同一化。日本现代化的历史经验证明：对任何一方的过分强调，例如对群体的过分强调，就会削弱自我的独立性；相反地，对自我的过分强调，就会走上自我中心的利己主义。

在自我与群体保持微妙而复杂的平衡方面起着杠杆作用的，不仅是“忠诚”意识，而且主要是“中和”意识，以和求存于群体之中，保持一体的大和。即以自我的和谐心理和群体的宽容态势来培养两者能够相互依存的能力，并形成一种和谐高于一切的准则。这已成为日本人重要的心理特征，也成为决定人的行为的重要因素，这一点，对于社会保持相对的稳定发展是十分重要的。在这个意义上说，日本的个人与集团不是对立、协调关系，而是融合、一体关系，因为日本的自我不是掩埋在集团之内，而是具有集团水平的行为主体性。这种主体性就叫做“连带的自律性”。正如滨口惠俊、公文俊平编著的《日本的集团主义》一书中指出的：“日本的自我之所以能够实际发挥集团水平的行为主体性，就是将他人和可以共感的感受性以及自我所属集团和自我同一化，自我的感情投入集团的倾向非常强烈。正因为如此，日本人可以通过集团的目标来满足自己的要求。”

如果说，西方的自我的基本定义是建立在西方式人际关系上的一个完整的个人，那么，日本的自我则是在根植于东方传统的社会系统上的个人与群体的同一体。

日本的“自我·群体融合”的行为模式，是适应日本资本主义社会发展经济所需要的，是建立在私有制经济和民主主义尚未充分成熟的基础上的，自我实现的程度也只能是在其集团利益和经济发展需要的限度之内。所以，自我与群体在一些方面可以保持微妙的平衡，在另一些方面就可能不能保持平衡。尤其不能忽视的是，日本的集团主义还带有排他性的一面，这一集团对那一集团的封闭性也是很明显的；且自我是内面化的，封闭在集团意识中，在这个范围内强调合作与自我必要的从属性，而在另一个范围内则可能是相反。这种排他性、封闭性的色彩，表现在日本社会对部落民、朝鲜侨民、华侨带有浓厚的种族主义情绪的歧视上，以及对亚洲人带有一种根深蒂固的民族优越感上。同时作为

调节这一模式的内部机制"忠诚意识"和"中和意识"也带有其两重社会机能，其封建性的一面也不能说已经绝对不可能起作用了。

四、本土文化结构对接受西方思潮的作用

一般地说，文化结构可分为物质文化、制度文化和精神文化三个层面。又可再细分为五个层面，就是：(一)物质生产和生产力状态。这是整个文化结构的最底层面。(二)由生产力状态所决定的经济关系即生产关系。它属于文化的物质的关系，是物质文化的重要组成部分，是一切文化关系的物质基础。(三)在生产方式的基础上形成的社会制度。这是适应物质文化发展水平而形成的制度文化。(四)由生产方式和社会制度面形成的社会心理。这是精神文化的初级层次。(五)反映各种社会心理的思想体系。这是精神文化的高级层次。文化结构的五个层面有着密不可分的关系，形成一个有机整体。

任何一个国家一种民族的文化，都会与异文化相撞、接触，但由于本土文化结构的差异，在与异文化接触的方式、态度，以及由此产生的对本体文化的影响却是不同的。

日本本土文化结构是多元复合的文化结构。日本民族就是在多元复合的过程中形成的。古代日本，就是以民族的复合、多元结构而发展成单一民族的。多元复合的过程，奠定了日本本土文化因素的多元化，亦产生了日本本土文化的兼容性。日本文化的原初时代，经历了绳纹、弥生和古坟文化三个阶段。如果绳纹文化就是日本的原生文化的话，那么弥生文化就已是由"渡来人"带来的异文化、新文化了。弥生文化最突出的特征，是以稻作农耕为主的经济形式，和运用了与之相伴而来的青铜技术和铁制工具。稻作要求有较高的耕作技术和掌握季风、节气、水利等方面的知

识。日本主要从朝鲜半岛接受了来自中国的稻作文化，成为其主要的耕作方式。稻作农耕文化培育了日本民族对大自然的崇敬和喜爱。自然条件对收成的直接影响，造就了农耕社会的人们崇尚自然的精神构造和“亲和自然”的感情。日本原始宗教信仰，经历了从自然崇拜、祖先崇拜到至上神崇拜的过程。岛国文化和稻作方式决定了日本民族自然崇拜阶段较长，直到5－6世纪才逐渐形成以天照大神为主神的体系神话，并与其他自然神、祖先神共存。“亲和自然”的感情将自然万物视作一种客观存在，而人本身不过是自然的一部分。日本人“亲和自然”的情感渗透于文化本体诸形态中。“风花雪月”的吟诵，庭院、盆景的意趣，茶道、俳句中那宁静恬和、清雅拙朴的刻意追求与自然的和谐，都深刻地体现了日本民族的文化特质。自然现象的变化，生物的枯荣也表现为日本文化的一种淡淡的哀伤情调，这种情调与他们的危机意识紧密相关。泷廉太郎的名曲《荒城之月》中流露的那种对繁华盛景的追忆，同许多和歌、俳句中表现的“惜春”情怀，都突出地反映了这一点。这种感伤情调可以追溯到古代《平家物语》开头阐述的“盛者必衰”、“骄奢者不久长，只如春夜一梦，强梁者终败亡，恰似风前尘土”的凄清格调。这些文学表现又从侧面反映出日本人追求眼前世界，叹息生命短促，以求感情愉悦等等民族特性。日本人的生活态度确实具有强烈的崇信现世利益中心的色彩，他们无来世观念，无理想主义的现实主义生活态度，与其重感觉、轻抽象、重经验、轻思辨的思维方式紧密相关。而这种生活态度和思维方式，则促进了对自然的深刻观察和经验性研究，促进了物质生产、生活水平的进步和应用科学的发达，提高了全民的识字率和教育水平。

这种现实主义生活态度，亦决定了日本民族的多维价值观、灵活应对现实，与固有思想共存融合及摄取、移植、改造外来文化的特点。一般认为，日本人善于模仿，集众家之长而重新溶解凝

成新物的能力很强，这或许也可以称之为并蓄包容、相得益彰的创造吧。日本文化诸形态大抵都是多元复合的，都是在本土文化与外来文化的结合中，经日本人的适于本民族需要的取舍后，提炼、升华而成为具有日本特色的文化形态。例如在茶道、花道、剑道、大和绘、歌舞伎、能乐等等之中，都有体现。关于茶道，源于中国的饮茶文化，经禅僧将饮茶与禅林净心自悟、淡幽清寂的宗旨结合，由千利休居士创“和、敬、清、寂”之茶道，所谓“茶禅一味”，饮茶静虑，自是悟禅。永井潜在《日本精神与近代科学》中讲到：“于一抹茶烟，心观世相；于一阵松风，身游尘外……一幅之书，一茎之花，尽有含蓄，有趣好，由是而净化心身，尝到人生艺术化的境地。”的确茶室清幽，庭院逸然，花木扶疏与茶人端坐，品茗静虑，涤去尘烦浑然一体，是为日本文化的独到意境，与中国都市茶肆中的开怀痛饮大相径庭。木宫泰彦说过：“大凡中国的风习，一旦移植到日本，经过日本化后，一般是由复杂变单纯，由浓厚变淡泊”，他特别提到饮茶之风的变迁。[1]“日本化”就是日本人根据实用需求来结合、改造、创新外来文化，并使之成为本体文化的组成部分的过程。

作为文化深层结构的思想意识、宗教信仰，同样体现出日本文化多元复合的特征。宗教信仰的多元化在世界单一民族中是很典型的，其复合特征不仅表现为一个日本人同时信仰几种宗教，还表现为这些宗教是按照日本人的需要进行改造与融合的。

中国儒学对日本影响极其深远，直至今天依然有一亿“孔孟之徒”之说。然而中国儒学东传之后，也经过了“日本化”。儒家“修身、齐家、治国、平天下”的政治道德与伦常规范“忠”、“义”、“礼”、“孝”、“信”、“勇”、“俭”等为日本人接受发展，成

① ［日］木宫泰彦著，胡锡年译：《日中文化交流史》，商务印书馆1980年版，第510页。

为日本文化的深层积淀。但是，中国儒学的核心“仁”却让位于日本儒学的核心“忠”，并且把服从上级、为天皇效死的“忠”，同尊重长者、孝敬父母的“孝”，与修己正心、对事待人之“诚”结合在一起，形成日本思想文化中三位一体的价值观念与行为规范。这些培育了日本民族知耻、自爱、恭敬、谨慎、勤勉、和谐、尽忠、报恩、自强、忍从等等品质和责任感与民族凝聚力，成为日本社会发展的内涵潜力。

佛教的东传也经历了“日本化”，重在强调个人修行，信佛行善。尤其是禅宗的传播，对日本人的思想、意识、审美、艺能等等影响都很大。这与日本人的自然观、宇宙观有关。日本人视万物无非我心幻化的产物，体悟“我心即佛”、“梵我合一”、摒虑自省、以心传心的境界；而对佛教的苦修苦炼，“今生行善，来世成佛”的意旨，进行了实用、便利的改造。“有用就信，没用就不信”，可以说，这是日本人宗教信仰的准则。

中国文化深层结构诸形态的东传，经日本人的改造之后，不仅积淀而成日本本土文化，而且对社会结构各领域产生直接影响。著名的推古改革（603—604），圣德太子制定的“冠位12阶”，就是以儒家的“德、仁、礼、义、信、智”等等命名的。《17条宪法》无一字无出处，如“以和为贵”、“使民以时”、“上下和睦”、“惩恶劝善”，等等，无不出自儒家经典。其第12条规定“国非二君，民无二主，率土之民，以王为主”。这与《孟子·万章》中的“天无双日，民无二主”，以及《诗·小雅·北山》中的“溥天之下，莫非王土，率土之滨，莫非王臣”，如出一辙。对于法律、制度、道德、文学、史学、哲学等等方面同样也发生着深刻影响。直到1882年，明治维新后的政府以天皇名义对军人发布的《军人敕谕》，还强调“忠”、“礼”、“勇”、“信”、“俭”等带有浓厚的儒家思想特色的“武士道”精神。它是儒家思想与日本的忠君爱国及武力扩张相结合的变异。在第二次世界大战时期，这种“武士

道"精神被日本军国主义者奉为军魂。日本变成了战争策源地，对外发动侵略战争，成为侵略扩张主义的典型。

日本文化的多元复合，既表现为善于从外来文化中摄取本民族所需要的因素，使之与本土文化有机结合，同时表现为对所吸收的外来文化进行"日本化"的改造，使之成为本土文化的组成部分，而且还表现在现存状态中矛盾对立与两极并存的明显特征。"本体"与"外来"的区分既是模糊不清、无法分辨的，也是十分清晰、近乎偏执的。"国粹"与舶来品在日本人的视野、意识中既严格又不严格。外来文化绝非原封不动的移植，而是经过"日本化"的过滤与提炼。因此多元复合的文化结构，不单纯是各种文化"集长"的凝聚，而且蕴含着一种特殊的文化结构与特征所表现出的多元复合之并存性，这两个方面是形式与内容的关系。正是这种文化形态深层结构中的特殊功能，才形成了日本文化的诸多特质。

从文化类型而言，日本民族主动、积极地摄取外来文化并有选择地进行文化整合，是由多元复合文化结构而具有"杂交优势"的文化类型。这一文化类型的主要表现则是，日本历史上经历了三次大规模吸收外来文化的高潮，每经一次，都带给日本一次大的社会发展。隋唐化（或称汉化）的过程，使日本经过"大化改新"而建立起封建社会；西欧化的过程，学习西方促进了"明治维新"的发生，使日本步入了资本主义国家之林；第二次世界大战后，在美军占领之下强行推行民主化的美国化过程，使日本迅速成为世界经济强国。

而日本的多元复合文化结构，对如何对待与处理迅速"东渐"的西方文化有直接的关系。也就是说，日本本土文化结构，对接受西方思潮发挥了特殊重要的积极作用。在西方文化涌向日本时，日本国民多经历了明治维新后岩仓使节团访问美欧时"始惊、次醉、终狂"的三个阶段。当 1854 年西方黑船首次到达日本伊豆

半岛下田时，当地日本人对洋人首先感到是新奇，无不惊呆了眼，像被摄丢了魂似的观看。而一旦接触西方先进的科学技术，则蜂拥般地模仿复制，并对先进的西方文化油然产生钦羡感。在幕府末期已有的雄藩提出“文明开化”的口号，发展到明治维新后则形成大学西方的文明开化运动。日本民族的开放意识也促进了日本人对西方文化的认识和了解。日本从政治家、藩主到武士，对西方科学技术、制度文化、习俗风尚的了解程度是很高的。明治维新的领导人物，像大久保利通、伊藤博文、森有礼、榎本武扬、山县有朋、木户孝允、岩仓具视、西乡从道、板垣退助，等等，都曾亲历西方访问、留学或考察，从而对西方世界有切身的感受和深入的了解，能够比较清醒地看到日本存在的差距，从而加强了学西方必要性的认识。而当更多地接触西方的生活方式时，往往最终进入疯狂阶段。日本的鹿鸣馆时代就是如此，甚至于提倡与洋人结婚，以改造日本人种的荒唐程度。

由日本本土文化结构而产生的日本文化的一系列明显的特性，除业已叙述的极强的吸收特性外，还有其对传统的保守性、混杂性，等等。而这三个特性的综合现象和作用，则又表现为日本文化在大量吸收外来文化的同时，又不断改造，使之日本化的文化史进程。这样的历史过程，又意味着派生出日本有选择、有取舍地进行文化整合的文化特征。在学习中国的过程中，中国封建制度中最典型的科举制、宦官制等，却没有被“衣冠唐制度”的日本所吸收；儒家思想、伦常规范对日本文化产生了深远影响，朱子学成为江户时代的“官学”，但妇女裹足的陋习日本并不学。不管日本多么认真地从中国输入文明，但它没有采纳中国的生活方式，而仍保留了日本的等级制度。在学习西方的过程中，日本学习其先进的科学技术、文明开化，以殖产兴业而富国强兵；却又保持着“万世一系”的天皇制，用东洋道德，西洋技艺，或“和魂洋才”、“士魂商才”的结合方式，保持着本民族的文化特质。日

本民族自古以来所具有的学习和吸收外来文化的历史传统，能够采当时世界之所长，从学习中国到学习蛮学、兰学、洋学，形成了儒学、国学与西方文化杂交并存的多元复合文化结构。大隈重信曾在《东西文明之调和》中讲到，日本地处东西半球之间，利于汇集两洋文化的精粹，有建立新文明之优势。岛国文化的特质与求生存的需要，促进日本民族自觉而积极地学习外国。与此同时，还能在吸收外来文化过程中保持民族文化，并积极调适传统与现代、本土与外来的冲突。

我们从日本本土文化结构出发，通过对这一文化结构所表现出的某些日本文化特性，对接受西方思潮的作用的考察，可以明了，日本对接受西方思潮亦与其在历史上吸收中国文化一样，既有积极的摄取，又能有选择地进行文化整合。从而综合西方文化和固有文化，创造出具有新质的日本现代文化。



6　骑射比武图，描写始于平安后期兴起的武士骑射比武情形，选自绘于镰仓时代的《鸟兽人物戏画》

第九章

回归传统与欧化的交替

一、从欧化风潮到保存国粹运动

从明治维新开始，在近代日本的发展过程中，始终存在着回归传统与欧化的此起彼伏的变化甚至交替。明治政权建立伊始，即开始大学西方，开展了文明开化运动。发展到欧化极至的则是鹿鸣馆时代，然而随之而来的却又是国粹保存运动的展开，从而展现了近代日本文化运动的两重极端的交替。

从1868年明治维新至19世纪80年代中期约20年间，称为日本的“文明开化期”，在这一时期对西方近代文化全面肯定，崇洋之风席卷日本列岛。在这一时期，只要是西方的，就模仿与崇拜，只要是日本的，就被视为落后、不值一提的旧物。这种欧化主义风潮发展到极端，就出现了“鹿鸣馆时代”。

日本明治政府为修改不平等条约，进行了长期努力但无多大收获。在收回税权谈判失败后，即改变办法，将修改条约重点转移到废除治外法权上。外务卿井上馨依此新战术与各国重开谈判。至于收回法权的办法，井上馨认为，要实现修改条约，必须先使日本成为“欧化新帝国”。井上竟迎合西方说日本“不开化”，“没资格修改条约”的不善之词，大搞“欧化”、“洋化”，以表示日本不是“不开化之国”。井上说：“化我国为欧洲帝国，化我人为欧洲国民，只有如此，我帝国方能与泰西各国

齐跻于同等地位。"[1] 在他看来，只有日本欧化了，欧美列强才能对日本产生好感，才能赐给日本主权。为此，日本政府为标榜欧化，讨好外国驻日官员，大兴土木，请英国工程师康德尔设计为文艺复兴时的建筑风格的馆所。从1881年起用时三年，耗资惊人，在东京内幸町山下门内（现千代田区内幸町一丁目）修起了日本第一座洋楼，充作接待外国人的迎宾馆，起名为"鹿鸣馆"，取此名是用中国《诗经·小雅·鹿鸣之升》中"呦呦鹿鸣，食野之苹，我有嘉宾"句，作为贵族官僚们进行国际性社交活动的场所。日本政府高官和大财阀们以及外国官员们，在这里大摆酒宴，举办晚会、舞会，并进行各种政治、经济交易，形成了一个"欧化"的"鹿鸣馆时代"。1887年伊藤博文任首相时，举办过有400人参加的化装舞会，首相、大臣及其夫人小姐经常出席这类活动。伊藤首相甚至将化装舞会搬到自己官邸进行，闹得满城风雨，成为报上一大新闻。伊藤首相、井上外相虽不信基督教，但为讨好西方国家，也往教堂里跑，故人们将该时期的日本外交称为"鹿鸣馆外交"。在此影响下，在日本上层社会，吃西餐、穿西服、理分头、跳交际舞等等欧化风潮盛行，风靡一时，故亦有称其为"鹿鸣馆风俗"者。更有甚者，竟提议与洋人通婚以提高日本人素质、改造人种以提高日本国地位，荒唐之极亦肤浅庸俗之极。伴随着舆论的谴责和反对，井上外相的外交谈判修改条约失败，鹿鸣馆的欧化主义风潮也瞬息即逝。

鹿鸣馆为代表的欧化主义风潮，招致了越来越多的反感和抨击。进入明治20年代后（1887年起），日本民族主义和国粹主义之风大盛，一时开展了保存国粹运动。这是欧化与复古回归的一次交替，也是国粹主义与欧化主义的一场大争论。国粹主义思想是集中在国内（主要在国内争论国内问题），而且是抗拒排斥西洋

---

① 小西四郎：《时代演出的井上馨》，《历史与人物》1979年3月号，第81页。

思想的排外主义思潮。

在文明开化运动后期，人们开始担心文明开化运动中大量摄取西方文化将会使日本国有的事物“抛弃殆尽”，从而丧失日本的“根据”和“个性”；而资本主义经济的发展又可能会导致“君臣的抗争”和“劳资的对立”，开始担心破坏“国民的统一”，影响“国家独立”。于是开始了国粹保存运动。

西村茂树于1876年设立东京修身学社，1887年扩大为“日本弘道会”。发表《日本道德论》，提倡以皇室为中心的国民道德，成为国粹主义的先驱。

国粹保存运动首要的目标是批判文明开化和欧化主义风潮。鸟尾小弥太尖锐地指出，日本的文明开化是“以美为母，以法为父，妄自移风易俗，骄奢淫荡”，他还指责以外国文物制度取代日本文物制度“有如去松叶而添竹叶，硬插异花异实”。[1] 国粹保存运动的代表人物三宅雪岭与同仁组织了“政教社”，成为反对欧化，主张国粹的思想团体。“政教社”成立于1888年，一直活跃到1923年。三宅雪岭和政教社的机关刊物《日本人》（后改名为《亚细亚》、《日本及日本人》、《我观》等）杂志，明确反对政府推行欧化政策，反对社会上流行的欧化主义风潮。“政教社”认为，通过在政治上、思想上追随西方先进国家的办法，根本解决不了修改不平等条约等外交问题。如欲解决这类问题，必须在政治、思想、文化、经济等各个领域寻求民族独立的方策，尊重日本的国粹。为此国民们都应具有民族自尊心，破除自卑感，甚至鼓吹采取强硬的对外扩张政策。三宅雪岭在《假恶丑日本人》中提出警告说，模仿是“未开化人的共同的性情”，但一味模仿西方走人极端，日本就会变成“劣等的欧美”，日本人则会变成“劣等的欧美人”。一时，“国体论”大作，强调“日本精神”，大力提倡保存日本的

① 转引自迁善之助：《日本文化史》Ⅵ，春秋社1955年版，第89—90页。

“醇风美俗”。三宅雪岭还认为，只有发挥日本民族个性的价值才能实现人类的普通理想——真善美；日本人有责任，也有能力“弥补白人之不足，以进入极真、极善、极美的圆满幸福的世界”（《真善美日本人》）。

国粹保存运动的其他代表人物亦在此前后撰书发文，抨击欧化和提倡国粹。志贺重昂的名著《日本风景论》，从地质学、地貌学、生物学、气象学等角度，着力表现日本环境的“潇洒、美、跌宕”，以求唤起日本国民的爱国心与自尊心。1888年志贺重昂就在《日本人》杂志发表《保存国粹旨义》一文，成为国粹保存运动的旗帜。陆羯南坚决反对为修改不平等条约而推行的欧化主义政策，1888年创办报纸《东京电报》，翌年停刊后另办《日本》报，自任社长兼主编，提倡国民主义，强调政治的道德性。陆羯南和三宅雪岭都主张用保守进步主义来设法保持并发展国民的特性，而这种主义是使西洋文明与日本文明的精华兼备的。他们想以此为世界文明作贡献，并且坚信日本人是完全有这种能力的（陆羯南《国民的观念》、三宅雪岭《真善美日本人》）。

另一位虽曾是欧化主义者，却在国粹保存运动中推波助澜的重要人物是德富苏峰。苏峰于1887年仿照美国《国民》杂志，创办了《国民之友》杂志，编辑部取名“民友社”。《国民之友》将矛头指向了当时以“鹿鸣馆”为代表的贵族欧化主义风潮。该杂志第一期集中攻击伊藤博文等人在衣、食、社交、思想等方面照搬欧美的表面欧化方针；第二期则集中评论政府修改不平等条约政策措施，指出外交忧患在内而不在外。因关注热点问题而一炮打响，第一期即发行数万部。1890年他又创办《国民新闻》，他规定办报方针是：“第一，改良政治；第二，改良社会；第三，改良文艺；第四，改良宗教。”苏峰在《将来的日本》里着重介绍了欧洲对亚洲的侵略，警告说，欧洲列强对日本构成了严重的威胁。《国民之友》亦发表社论《日本国民的品格》感叹说，尽管日本采

用了西方文物制度而增强了国力，显示了伟大的进步，但并未赢得西方列强的尊敬："在东洋，最进步、成长最快、最开化、最有知识、兵力最强的一大国民，仍不免遭白人的轻侮。"苏峰在中日甲午战争后转向了国家主义。

在国粹保存运动中，一时间古书大量刊行，儒学、佛教亦复活，大肆活动，造成了国粹主义风潮。

而日本颁布的《帝国宪法》、《旧民法》以及《教育敕语》都是与这一思潮相呼应而出现的。德育论争及《教育敕语》将在下节阐述。

应该说，抨击表面的欧化主义风潮和"鹿鸣馆时代"、"鹿鸣馆外交"，提倡发挥国民的优良品质，这是一种健康的民族主义。对日本文化的精华予以尊重，亦是必要的。但国粹保存运动亦逐渐转化，直至无分析地批判近代化，最后站在国粹主义、排外主义的立场上，变成狭隘的狂热的爱国主义、民族主义。与日本主义相结合后，更发展为使天皇制法西斯合理化的超国家主义。

二、"德育论争"与《教育敕语》

东西方文明的冲突，最根本的是不同民族深层文化心理的冲突。它在最敏感的伦理道德领域，表现最为突出。随着功利主义、快乐说等西方近代伦理学说的传入日本，儒学的道德论和行为规范不再是无可置疑的预设。就在这不同的观念与规范互相撞击，人们感到迷惘与无所适从之际，出现社会与道德失序现象，或许是不可避免的。但是，这种社会转型期的社会与道德失序现象却会引起一些人的反拨。他们怀念昔日的安定与秩序，以为如今发生的是邪恶的膨胀与文明的倒退。他们开始呼唤传统儒学道德的回归。元田永孚（1818－1891）和西村茂树（1828－1902）便是这些传统派的代表人物。前者力图原封不动地复活儒学，后者则致力于旧物翻新。他们围绕学校的德育方针与欧化派展开论争，一

时“德育论争”遂成为全国瞩目的焦点。

元田永孚是个儒学者，1871 年被召为天皇的“侍讲”(儒学教师)。1876 年和 1878 年，明治天皇曾巡视各地学校，巡视后授意元田永孚起草了《教学大旨》。1879 年 8 月以天皇名义发表的《教学大旨》攻击由于近来“专尚知识才艺，驰于文明开化之末，破品行，伤风俗者不少”。“其流弊在于后仁义忠孝，徒洋风是竟，将来之所恐，终至不知君臣父子大义”。声称“自今以往，其祖宗之训典，专明仁孝忠义，道德之学以孔子为主”，还规定小学校以后要挂“古今之忠臣、义士、孝子、节妇之画像照片”。小学生入学时要参观这些画像照片，了解这些人的事迹，“使其脑髓首先感觉忠孝之大义”，以便“后来养成忠孝之性”。[①]《教学大旨》的公布成为儒学道德再度正统化的起点。

然而，以内务卿伊藤博文为首的开明派官僚，为控制明治政府的主导权，仍力主欧化主义方针。在《教学大旨》公布的次月，伊藤博文便写了《教育议》上呈天皇，与元田永孚论战。《教育议》指出元田永孚所说的“风俗之弊，实出世变之余，而其势有不得已者”，不过是维新变革的副产品。还认为“通观大局时，是以偏为维新以后教育不得其道所致则不可”。更不可“急于救末弊，从而变更大政前辙。若更回护旧时之陋习，则甚非宏远大计”。[②]伊藤博文不仅反对改变维新以来作为“大政”方针的欧化主义，还根据欧洲的信仰自由和政教分离原理，认为将作为道德教化的儒学定为“国教”，不是政府应做的事。

元田永孚不甘示弱，立即写了《教育议附议》反驳伊藤博文。元田永孚认为西方的伦理学“君臣之义薄，置夫妇之伦于父子之上，固悖我邦之道。且修身之书多出耶稣教法”。他主张道德教育

① 《日本近代思想大系　31　明治思想集Ⅰ》，筑摩书房 1976 年版，第 263 页。

② 同上书，第 266 页。

应“以四书五经为主”。他还反驳伊藤博文关于“国教”的看法，说：“今圣上陛下，有为君为师之天职。”“内阁亦有其人”，立“儒学”为“国教”正当其时，而“今日之国教无他，亦复其古而已”。①

论争的第一回合，以伊藤博文保持沉默而暂告一段落。元田永孚之所以能占上风，是由于他利用了明治天皇作招牌。再者还由于自由民权运动日渐高涨，明治政府领导层中的不同派别都愈加趋向保守。

1885年，伊藤博文当上首届内阁总理大臣。为了修改与西方列强签订的不平等条约，他继续推行欧化主义政策。在一片欧化声中，文部大臣森有礼又重提伊藤博文的主张，说：“在现代提倡孔孟之教是迂腐的。”② 于是，关于德育方针的论战又起。在第二回合的论战中，保守派的骨干人物是西村茂树。西村茂树曾是“明六社”的成员，是个启蒙学者。但他是为了实现“富国强兵”的目的而致力于启蒙运动的。一旦这一国家目的实现之后，尤当自由民权运动冲击近代天皇制统治时，他便又从维护天皇制国家的目的出发而逐渐倒退，成为主张回归儒学的有力人物。不过，与元田永孚力图原封不动复活儒学不同，西村茂树注意用西方近代哲学理论对儒学加以装扮与改制，以使儒学适应西方文明日益深入人心的新形势。西村茂树于1886年发表的《日本道德论》便“拼合”与“折衷”了传统儒学理论与近代西方哲学的某些内容。西村茂树主张“采二教（儒学与西洋哲学）之精粹而弃其粗杂”，由此合成“天地真理”以为“日本道德之基础”。③ 其道德论的内

① 《日本近代思想大系 31 明治思想集Ⅰ》，第268—269页。

② 转引远山茂树等编《近代日本思想史》中译本第1卷，商务印书馆1983年版，第127页。

③ 西村茂树：《日本道德论》，岩波书店1969年版，第34页。

容主要来自儒学，其理论方法则取自西方近代的实证主义。西村茂树的经改头换面的儒学正统化主张，较元田永孚赤裸裸的复古说，更为适应对抗自由民权运动以及加强近代天皇制统治的需要。而且，西村茂树的主张也可以使天皇制政权领导层的分歧趋于统一。因为当时的开明派官僚伊藤博文和森有礼等人反对以儒学为德育方针，不过是疑虑原封不动地复活儒学对于维护近代天皇制统治是否有效。当西村茂树经"拼合"、"折衷"儒学与西洋哲学，为儒学披上西方近代思想的一些新装后，森有礼等人的疑虑便云消雾散。森有礼对西村茂树的《日本道德论》"表示非常赞成，认为经过文部省审定后，可以用作中等以上学校的教科书。"① 儒学道德再度被正统化的大势已趋明朗。

1889年，日本公布《大日本帝国宪法》，日本近代天皇制的权威主义体制定型化了。1890年10月3日，明治天皇公布《教育敕语》，所谓"德育论争"由此告终，为维护日本近代天皇制面将儒学道德正统化的方针亦随之确立。

《教育敕语》是在当时的总理大臣山县有朋、文部大臣芳川显正的主持下，由法制局长井上毅和元田永孚起草，以天皇的名义发表的。山县有朋早在担任参谋本部长时，就曾主持制定以天皇名义发表的《军人敕谕》(1882)。《军人敕谕》对军人的主要要求有5条，即"以尽忠节为本分"，"正礼仪"，"尚勇武"，"重信义"，"以质朴为宗"。② 它继承了以儒学德目为主要内容的封建武士道精神，又使其"尽忠节"的对象由过去的封建领主转化为近代天皇制国家。山县有朋在担任总理大臣后，便企图将《军人敕谕》的类似内容推及于国民教育。他说："余有《军人敕谕》于头

① 前引远山茂树等编《近代日本思想史》第1卷，第128页。

② 转见宫岛真一：《东洋哲学史纲要》，文进堂1942年版，第299—301页。

脑中，故望教育亦得同样之物。”[①] 而要求发布《教育敕语》的直接契机，则是在1890年2月召开的地方长官会议。参加会议的各府县知事批评“今时学校教育偏于智育，其弊甚矣”，认为这是由于“不知道德之本源忠孝之道为何物，而无一定方针”。[②] 要求回归传统道德，成为这次会议的主调。会后，他们面见文部大臣，要求明示德育方针。

山县有朋于是借机奏请天皇，请求起草有关德育方针之敕语。经井上毅和元田永孚的起草和反复商议，终于确定草案。1890年10月30日，以天皇在宫中将《教育敕语》下赐总理大臣与文部大臣，然后再由文部大臣颁发各学校的形式，公布了《教育敕语》。

《教育敕语》说：“我臣民克忠克孝，亿兆一心，世济厥类。此乃我国体之精华，而教育之渊源亦实在于此。”它不仅将儒学的“忠孝”之道说成是“教育之渊源”，还将其提高为日本“国体之精华”，最明确地予以正统化。《教育敕语》具体规定了日本国民应遵循的道德规范，说：“尔臣民应孝父母，友兄弟，夫妇相和，朋友相信，恭俭持己，博爱及众，……”“斯道实为我皇祖皇宗之遗训，子孙臣民俱应遵守”。它还说：“常重国宪，遵国法，一旦有缓急，则应义勇奉公，以辅佐天壤无穷之皇运。如是，不仅为朕之忠臣良民，亦足以显扬尔祖先之遗风焉。”[③] 这反映了《教育敕语》将儒学道德正统化的根本目的，在于培养“忠臣良民”，在平时服从天皇制的统治，“一旦有缓急”时则为其效忠卖命。《教育敕语》不仅规定了学校的德育方针，而且实际上将其作为全体日本国民的道德准则。它的发表反映了当时日本社会要求传统回

① 转见山住正己：《教育敕语》，朝日新闻社1980年版，第49页。

② 同上书，第42页。

③ 《世界历史》编辑部编《明治维新的再探讨》，中国社会科学出版社1981年版，第182页。

归的思潮。

《教育敕语》对日本国民的影响是极其广泛而深远的。《教育敕语》不只被颁发至公私立学校、幼儿园，还颁发给学艺团体（如图书馆等）、感化院、养育院。《教育敕语》写在金色的纸上，卷成卷轴，被置于涂黑漆的匣子中。有的学校还在校内一隅建“奉安殿”，除悬挂天皇和皇后的照片外，还将《教育敕语》放置在那里。学生与教职员在上学或放学时，都要朝“奉安殿”方向行礼。每逢节日，则举行《教育敕语》的“捧读式”。这时，全校师生聚集一堂，由副校长将《教育敕语》写本从黑漆匣中取出，郑重递给校长。他们互相反复敬礼后，便由校长向天皇照片行礼，继之高声朗读《教育敕语》。在场的师生也要反复致礼。有日本人回顾参加“捧读式”的气氛与心境时说：“当开始读‘朕惟我皇祖皇宗……’时，校长已成为‘现人神’（指天皇）的代行者而居于‘神’的位置，我们则伏地化为‘臣’。此时，国家、天皇这些非同寻常的字眼笼罩着我们。至少在我的童心中感到了这种非同寻常的气氛。”① 在有些地方举行“捧读式”时，地方行政长官、法官、税务署长、警察署长、议会议员也要整装列席。直至1945年日本战败为止，所有与学校有关的敕令和法规，都反复表明要根据《教育敕语》的宗旨实行教育。“修身”教科书的首页，便是《教育敕语》。“修身”课的内容就是逐条注释《教育敕语》。以后又出版了达数百种的《教育敕语》注释书。通过这些举措，日本人从幼年时起，便将《教育敕语》视为与天皇同等神圣。直至今日，许多年长的日本人还能一字不漏地背诵《教育敕语》全文，如同融化进他们的血肉。《教育敕语》就这样被经典化、神圣化了。由此亦可见，通过天皇颁布《教学大旨》、《军人敕谕》、《教育敕语》等形式，儒学道德借助天皇制的权力和权威被正统化的程度，

① 山住正己：《教育敕语》，第8页。

实在是较封建的江户时代有过之而无不及。

诚然，《教育敕语》所宣扬的不仅是儒学道德，还有德国的国家主义。《教育敕语》的一些注释书，明确地表明了这一点。在众多的《教育敕语》注释书中，写作最早、影响最大的是井上哲次郎发表于1891年9月的《敕语衍义》。井上哲次郎当时任东京大学教授，曾留学德国，是那时最重要的、御用的学院派哲学家。他写《敕语衍义》，曾听取井上毅等人的意见，芳川文部大臣为其作序，又经天皇过目，然后由文部省发表，可谓官定的《敕语》注释书。《敕语衍义》着力从封建时代未曾出现的国家主义的角度，将儒学的"忠孝"之道正统化。宣扬一种家族主义国家观，说："国君之于臣民，犹如父母之于子孙。即一国乃扩充一家者，一国君主之指挥命令臣民，无异于一家父母以慈心吩咐子孙。"它还引进德国的国家有机体理论，说："国家与有机体相同……君主譬如心意，臣民如同四肢百体。"因而"服从乃臣民之美德"。[①] 井上哲次郎的《敕语衍义》，将说明天皇神格和日本国体独特的神道思想、儒家的"忠孝"之道与德国的国家有机体说相折衷，构成一种天皇与国家一体至上，"忠君"即"爱国"的天皇制国家主义思想和"忠孝一本"的国民道德论，毒害了几代日本人。

三、国家神道的形成

日本民族的固有信仰自大和朝廷统一为神道以后，经历奈良、平安时期和中世纪武家统治时期，分别繁衍出依附佛教不同宗派的"两部神道"和"山王神道"，以及主张神主佛从的"伊势神道"，和以神道为中心结合儒学、佛教的"惟一神道"。进入江户时代以后，由于儒学备受统治阶级推重，"度会神道"、"理学神

① 《日本近代思想大系 31 明治思想集Ⅰ》，第91、110、112页。

道”、“理当心地神道”、“垂加神道”等融合大量儒家思想的神道教派如雨后春笋般地发展起来。尤其是江户中期，出现了排斥佛教影响，鼓吹恢复古道的“复古神道”，不久成了最具有影响力的教派组织。①

江户末年，处于民族危亡关头的日本开始了天翻地覆的变化。从“尊王攘夷”走向“倒幕维新”的志士们，为了在推翻德川幕府封建统治，祭起古代天皇制的法宝，试图以土生土长的民族宗教抗衡德川幕府奉为正统意识形态的佛教，并在推翻幕府的维新运动里以神道教为旗帜，发挥出动员舆论和维系人心的作用。1867年10月，幕府被迫接受天皇“大政奉还”敕令。革新派乘胜前进，决心夺取政权。翌年1月，倒幕新军在鸟羽伏见战役中打败幕府军队，实现了“王政复古”，揭开了日本近代历史的序幕。明治政府建立伊始，就把神道当作控制民众精神的统治性宗教意识形态，决心建立天皇制国家的集权统治。在“祭政一致”②的名目下，政府逐步实行国家管理神社，以国家祭祀为中心颂扬“万世一系的天皇统治”和“万邦无比的天皇制国体”。

为此，明治政府一面着力向国民灌输日本的神道、神国观念，一面用行政手段人为地将神道抬高到国教地位，借此为新政权寻找宗教意义上的合法性。1867年11月，政府发布《神祇官再兴之布告》，宣布“政权之仪礼，以神祇官为首，太政官以及其他旧仪，当再兴之”。翌年3月13日，政府公布《太政官布告》，号令全国：“此番王政复古，以神武创业为基。诸事一新，恢复祭政一致之制。故先者，再兴神祇官，进而复兴能够诸般祭奠仪制，布告此旨于

① 参见［日］村冈典嗣著《神道史》，创文社1956年版。

② 所谓“祭政一政”是借用《古事记》和《日本书纪》中的神化，将各地神社统摄到天皇权威之下，通过神社祭祀使“日本神国”形象化，把神权与世俗权利一体化的做法。其实质是要增强天皇神圣性质，提高天皇制政权政治权威。

五畿七道诸国，恢复往古，停止诸家执奏配下之仪。普天之下，诸神社、神主、祢宜、祝、神部皆附属神祇官，包括官位在内，万事诸端，悉听命是官统属……”[1] 1870年，政府发布了《大教宣布之诏书》，指定神道为国教，结果使教派神道这一自然生成的民族宗教扭曲为以皇室中心的政治性宗教体系，开始了“国家神道”的特定历史阶段。1889年，日本颁布《大日本帝国宪法》。其中明文规定“大日本帝国由万世一系之天皇统治。(第一条)……日本臣民，在不妨害安宁秩序及不违背臣民之义务之范围内，有信教之自由。(第二十八条)”由于敬神崇祖是作为天皇臣民的全体国民必须履行的义务，于是等于以国家根本大法形式肯定了国家神道对其他宗教的统治地位。与此相适应，政府还发布《三条教则》，强令公民“身行敬神爱国；心明天理人道；奉戴皇上，并尊皇旨”，并通过行政手段和教育体系强制推行神道信仰，使国家神道超越宗教信仰，成为君临天下的国教。

早期的国家神道分为“官社国家神道”和“民社国家神道”。前者指皇族担任祭主，各级神职人员隶属内务大臣并领取“官币”的神宫；后者指各地府县所属的乡间神社，当时是以祭祀亡灵、镇护安泰的“神馔币帛料金”为主要收入的。但是，随着日本走向军国主义道路，两者逐渐趋同。到了1879年，“招魂社”改为专门祭祀战争亡灵的“靖国神社”后，竟然由陆军省与海军省共管，费用全部由国库支付。日俄战争以后，又强使神道同地方行政结合，加强了对神道的财政支持，还先后建立了平安神社、明治神宫等专门为天皇始祖及其皇国鸿运祭祀的神社，国家神道制度趋于完善。后来，随着对外侵略战争升级，还先后在朝鲜建立起朝鲜神社、建国神社、昭南神社，直接为侵略战争和殖民统治服务。1931年，日军公然侵略中国东北。国家神道这种畸变的

---

① ［日］村上专精著《明治维新神佛分离史料》上卷，东方书院1926年版。

“宗教”被日本法西斯势力加以利用，鼓吹神国日本通过实现“大东亚共荣圈”进而统治世界的观念，从精神上驱使民众参加对外侵略战争。1940年，军国主义统治下的政府利用虚构的“神武纪元2600周年”，设立神祇院，再度明确神道的国教地位，在神道教义中增添了“圣战”和“八弘一宇”的内容，国家神道与法西斯统治的结合可谓登峰造极。

这一时期，其他传统宗教派系大多为自保而屈服于国家神道淫威，把国家神道列在自身信奉的本尊之上。但仍然有一些不肯俯首国家神道的佛教教派和新兴宗教组织坚持原有信仰，结果被政府视为异端，受到残酷迫害。例如，1943年创价学会的前身创价教育学会就因反对政府合并日莲正宗的宗教统治措施，拒绝遥拜伊势神宫的大礼，被强行取缔。法西斯政府以违反《维持治安法》为由，将创价教育学会主要干部全部逮捕，教团创始人牧口常三郎病死狱中。诚如日本进步学者所言：“所谓‘国家神道’，是明治政府为建立近代国家所建立的国家宗教。从明治维新到太平洋战争失败80年间，在精神上对日本人进行统治的工具。”①

战后，盟军总部为彻底铲除滋生法西斯军国主义的温床，在《美国战后对日政策第一号文书》中明令“必须杜绝军国主义和超国家主义的意识形态，禁止传播流布。要求日本政府取消国家神道制度，尽早恢复宗教信仰自由”。不久，又先后下达了《废除对政治、民权及信教自由的限制》（即后世称之为“指令人权”的政令）和《关于严禁政府保证、支援、保全、监督及其弘布国家神道之要件》（即“神道指令”），命令天皇于1946年元旦发表《人间宣言》诏书，公开否定天皇制神话是“虚构的观念”，承认天皇是凡人而非“万世一系的现人神”，终于使国家与神道分离，所有神社变为“一般宗教法人”。同年，隶属神祇院的8万多神社划归

① ［日］村上重良著《国家神道》，岩波书店1970年版，序说。

神社本厅，由国家机构变为民间组织，国家神道随之瓦解。

目前，日本的神道分为神社本厅、神社神道和教派神道三大体系，拥有大小神社以及祭祀场所、设施18万所，信徒数量甚众，占人口的很大比例，位居各种宗教之首。在教义理念方面，神道诸派摈弃了国家神道政教合一的做法，恢复了崇尚自然的精神，伦理与民俗意义上的作用突显出来。加之，神社大多在风景名胜地区，每当传统节日到来便可吸引大批民众参与活动，神道与现代日本社会中的风土习俗浑然一体，成为现代日本精神生活的主要支柱之一。而简约的说教和形象化的仪式更迎合了日本人的价值取向与审美情趣，在祈祷神灵护佑或结婚仪式时颇得大众青睐，因而对国民的宗教生活具有广泛的影响力。

不过，在极少数人心目中，仍然迷恋过去国家神道万流归宗的地位，时有历史的沉渣泛起。1969年6月，右翼分子和某些右派神道势力企图恢复神道在战前的地位，鼓动自民党以“尊重国民感情”为由，向国会提出8章39条的《靖国神社法案》，企图变靖国神社的宗教法人为特殊法人，在总理大臣监督下由国费经营。[1]这种倒行逆施的做法引起其他教派团体强烈抗议，最终遭到广大民众和在野党派的反对而流产。但参拜靖国神社，祭祀战争罪犯的问题未能得到彻底解决。鉴于在极右势力阴魂不散，主张信仰自由的广大宗教界人士乃至全社会对此仍然要十分警惕。

四、现代主义的兴起

日本现代主义思潮的兴起，可以追溯到1914年第一次世界大战前后欧洲兴起的现代主义思潮的影响。20世纪初，欧洲在哲学和文艺领域已经出现现代主义思潮，从意大利的未来派、德国的

① ［日］村上重良著《现代日本的宗教问题》，朝日新闻社1979年版，第88页。

表现派，而到瑞士、法国的达达主义、超现实主义，乃至立体派、结构主义、存在主义，等等。这些现代主义思潮，由于"一战"战后的混乱，欧洲人深深陷人虚无与哀伤的思想泥潭而得到普及和强化。

欧洲的现代主义思潮在20世纪10年代末20年代初很快就传到了日本。首先在文艺领域，森鸥外于1909年译介了意大利诗人马里内蒂的《未来派宣言》，与谢野宽于1912年译介了未来派的诗，荻原恭次郎、冈本润、壶井繁治等人创刊了《红与黑》，岸田刘生等人开始系统地介绍立体派和结构主义的艺术观。接着村山知义将未来派、表现派的戏剧也引进日本。筑地小剧场成为现代主义艺术创造的中心位置。据统计，当时该剧场公演的全部剧目117部，西方翻译剧就占90部，深受青年观众的欢迎。还涌现大量的现代主义文学艺术作品，比如法国达达派保罗・莫朗的小说《夜开门》、德国表现派电影《卡里格里大夫的密室》和凯塞的《加奈市民》等。特别是1921年平户廉吉模仿马里内蒂的《未来派宣言》，发表了《日本未来派宣言运动》，公开宣称要破坏一切艺术上的偶像，企图掀起一个现代主义艺术运动。此时期作为现代主义的一个重要派别的存在主义哲学思想传播到日本，比如金子马治介绍了克尔凯郭尔的人生观、和十哲郎介绍了克尔恺郭尔、尼采等的人学观等。但"一战"的主战场在欧洲，日本并没有受到像欧洲各国那样的物质破坏，日本知识分子也没有受到像欧洲知识分子那样的精神冲击，还没有适合其生长的土壤。所以，这股潮流影响部分艺术界以及诗界，还没有形成一股思潮影响及至整个日本文学和哲学。欧洲现代主义在日本只是处于酝酿形成的过程，尚未形成一种思潮。

日本现代主义思潮的兴起原因，是由于1923年发生了关东大地震，引起了政治、经济的大混乱，给日本社会、文化生活带来严重的困难，深化了资本主义的危机。与此同时，苏联十月革命

的胜利，促进马列主义在日本的传播，工农革命运动方兴未艾。日本统治阶级在大地震之后，以维持治安为借口，对工农革命运动进行残酷的镇压，整个日本处在一片白色恐怖之中。这一系列事件震动了日本知识界、思想界和文艺界，引起他们相当一部分人的思想混乱、不安和动摇，陷入精神危机的漩涡中。无政府主义、虚无主义、唯我主义等社会思潮应运而生，西方战后贪图瞬间的享乐风潮席卷而来，冲击着日本传统的价值观念，他们对自己在社会的存在感到不安、彷徨，产生了消极和绝望的情绪，竭力挖掘自我内心的不安，追求刹那间的美感、官能上的享受和日常生活中非现实的东西。这种精神上的变化，为一种新思潮的诞生提供实现的可能性。可以说，现代主义的形成是具有深刻的内部原因，欧洲现代主义思潮的外部影响，只不过是起了催生剂的作用罢了。

现代主义思潮发端于文艺上的新感觉主义，而且表现得最为彻底。当时文学界的年轻作家横光利一、川端康成对一切旧有文艺形式提出否定，主张追求“新的感觉、新的生活方式和对事物的新的感受方法”，探索“表现形式上的革新”，即文体改革和技巧革新。他们甚至公开提出“破坏既有文坛”，进行“文艺革命”的口号。他们创刊了《文艺时代》，在《创刊词》中指出，他们的目的，是“破坏既有文坛的运动”。“从根本上革新人生中的文艺和艺术观念”。川端康成和片冈铁兵从哲学思想到文学形式对新感觉主义作了全面系统的论述，主要论点归纳为以下几个方面：(1) 主张主观是惟一的真实，否定现实世界的客观性，从而强调文艺要“表现自我”，而“表现自我”又全取决于“新的感觉”。所以他们以为感觉就是将其触发对象从客观形式变为主观形式。(2) 主张文艺创作应把感性、知性放在理性之上，表现自我感觉和主观感情，从而贬低和否定理性的价值和作用，全然以个人的“感觉生活”取代理性认识。(3) 他们主张形式决定论，强调“没

有新的表现，就没有新的文艺。没有新的表现，就没有新的内容。而没有新的感觉，也就没有新的表现”。(4) 主张文学革命，否定日本文学传统，认为“过去时代的文艺已经无力传播现代精神”，而现代主义是最好的新的表达方法。

新感觉派的理论是以主观唯心主义作为哲学理论基础的。他们致力于探求自我，用自我的信仰来代替其他一切信仰，即相信主观的力量，相信主观的绝对性，立足于“扩大主观”，实质上，是以“没有感觉就不能认识事物”这一论点为依据，把感觉看成是惟一的实际存在，从而否定外部世界的存在，否定理性认识的作用，走向非理性主义。他们在文学创作上，重视表现自我感觉和主观感情，重视主观和直感的作用，认为文学的象征远比现实来得重要，对现实生活采取否定的态度，标榜文学的创作无目的性，无思想性。在创作方法上，集西方现代派之大成，是西方各种现代派艺术的综合体。横光利一在《新感觉活动》一文就直率承认：“未来派、立体派、达达派、象征派、结构派，以及如实派一部分，都是属于新感觉派的东西。”川端康成在《答诸家的诡辩》一文中批驳一些评论家指责新感觉派完全模仿莫朗时更形象地说：“可以把表现主义称做我们之父，把达达主义称做我们之母，也可以把俄国文艺的新倾向称做我们之兄，把莫朗称做我们之姐。”

新感觉派的理论基础是脆弱的，他们主要是由创作来支撑。较有代表性的作品有：横光利一的《蝇》、《头与腹》、《春天马车曲》；川端康成的《梅花的雄蕊》；片冈铁兵的《幽灵船》、《钢丝上的少女》；中河与一的《刺绣的蔬菜》；今东光的《瘦新娘》等，其特征归纳来说：一是表现在被严重扭曲的时代与社会里，人的生存基本关系以及人的生存价值和意义；二是以混乱的思想意识，抽象地揭示资本主义社会的矛盾和冲突，人本能的唯我主义以及非理性、反理性的东西，宣传悲观、绝望和颓废，人类生活的悲

剧；三是运用象征和暗示的手法，通过人在刹那间的感觉，展示内部人生的全面存在和意义；四是通过新奇的文体和华丽的辞藻，来表现主观感觉中的外部世界，使描写对象获得生命；五是运用拟人和夸张的手法，给对象赋予活力、个性和生命，然后将主观的东西，作者的思想感情跃入对象之中，使之生命化、个性化。

总括来说，在哲学思想和文学思想上，新感觉派无批判地接受西方现代主义哲学的消极影响，无视社会生活中主流的、本质的东西；在表现技法上，盲目模仿西方现代主义，无视日本文学传统的继承，恐怕可以说，这是新感觉派的失败原因之所在吧。川端康成在其后估价新感觉派在文学实践活动的失败原因时，写道："无可讳言，从被称为新感觉派的诸位作家的作品中，我很少感受到新时代的生活气息。"（《文艺时评》1925 年 4 月）

新感觉派脱离日本的现实生活和人民的思想感情，又盲目模仿西方现代主义文学的技法，而忽视日本的文学传统，最终走进了死胡同，加上新兴的无产阶级文学蓬勃发展，显示了其生命力，吸引了一批有志改革文学的青年作家。今东光率先退出新感觉派，转向左翼文学运动，其后片冈铁兵、铃木彦次郎，以及受新感觉派影响的一些作家也以不同方式参加左翼文学运动。中河与一公开将新感觉派作为形式主义而加以整顿。横光利一以发表《上海》、《机械》、《寝园》为转机，从感觉主义、形式主义转向新心理主义。川端康成则站在一种独特的立场，在创作实践中经过新心理主义而开始重视日本的传统艺术精神和借鉴西方现代主义的艺术形式，在东西方艺术交流点上找到自己的位置，以《伊豆的舞女》和《雪国》显示了日本传统之美。40 至 60 年代，川端继续以这种艺术精神创作，写了《千只鹤》和《古都》等。他"以卓越的艺术手法，表现了道德性和伦理性的文化意识"，并"在架设东方与西方的精神桥梁上作出了贡献"而获得 1968 年度诺贝尔文学奖的殊荣。

1928年新感觉派作为一个文学流派明显地走向解体。1929年一个公开标榜反对马克思主义文学的新兴艺术派取而代之。如果说，新感觉派只是在技术上对抗无产阶级文学，那么新兴艺术派则是在政治上直接向无产阶级文学挑战，这是它的形成与存在的根本原因。中村武罗夫早在1928年就发表了《谁，蹂躏了花园！》一文指责无产阶级文学派只承认“红花的美”而批评“感到白花的美的人是封建的”，公开攻击无产阶级文学派“闯进花园来，只留下虫蛀的肮脏的红花，而用肮脏的泥鞋践踏和蹂躏了其他美丽的花！”这一派的人们自称是“沐浴在蔷薇色的曙光下，站在城头上的骑士”，是“艺术派十字军”。翌年，他们在创作集《13人俱乐部》的序言中就明言：他们“只是在不满于将文艺置于政治强权之下的马克思主义文艺这一点上”而集结起来的。由雅川晃代表起草的《艺术派宣言》更是公开声明：“我们受到资产阶级政策和马克思主义政治的夹击，几度被殴打和中伤。但我们相信，艺术只限于知识阶层所创造，我们要从政治的束缚中保卫文学，这必然是我们的使命。”于是他们反对无产阶级文学将政治价值置于艺术价值之上的固定文学模式，声言要从马克思主义文学论的“谬误”中解放出来，确立对艺术的“正确认识”云云。

从这些宣言和文章中，不难看出新兴艺术派的性格带有浓厚的政治色彩，它主要是反对无产阶级文学，同时也不满于传统艺术派的人生论，以及当时专制主义对文学的干预。但是，新兴艺术派没有建立自己的文学理论体系，只以《艺术派宣言》为其指导思想的基础，主要论点：一是主张艺术的超阶级性，艺术要“从主义文学转向个性文学”。二是主张新兴艺术派的追求是“反映的切实”，而不是“现实的切实”。三是主张艺术以形式技术为中心的官能价值。

作为现代主义哲学家的土田杏村在《新兴艺术派的文艺理论》（1931）一文归纳新兴艺术派文学思潮的基本特征是：（1）无

论是作为作品还是作为理论，都没有足以代替马克思主义的社会观；(2) 其描写的着眼点是主观的个人主义；(3) 在人生方面也陷入主观个人主义，依据快乐主义的价值观；(4) 是装饰性，不是结构性的；(5) 缺乏由艺术冲破社会生活、现代文明的推动力。

新兴艺术派昙花一现，它作为一种文学思潮兴起的翌年，即1931年就自然消失了。之后，艺术现代派分为两股潮流，一是由龙胆寺雄等将都市风俗文学推向所谓“新社会派”，提倡用道格拉斯的经济学观点代替马克思主义经济学观点来观察和描写社会；一是由伊藤整等人掀起新心理主义文学运动。在这之前，伊藤整译了乔伊斯的《尤利西斯》，淀野龙三译了普鲁斯特的《追忆逝水年华》第一卷《斯万的家》。之后伊藤整还撰写了《普鲁斯特和乔伊斯的方法》、《新心理主义》(1932) 等，介绍了普鲁斯特的“内心独白”和乔伊斯的“意识流”的手法，他在《新心理主义》一书中指出：“过去的文学是根据‘话术技术’完成的，只写‘心理外的现实’。新心理主义则向文学提出存在过去的文学所不能相信的其他另一半的现实，即与外在现实对立的精神内的现实。”他强调：“新文学就是要通过在文体上探索出一种有能力一齐表现外部现实和内部现实的方法来发展自己。”这就是采取意识流的手法，可以“区别外部与内部的现实，将文学的平面渐次叙述的方法，变革为立体的、有能力大部分同时展开的叙述。即在描写现实中的外部形态和行动的同时，直接记述作为从其各形态和行动所引起的联想而发生的空想、回忆、意愿、痛恨、欢喜，以及其他无限的心理内的诸现象，而话术技术是不可能的”。伊藤整在引进和确立新心理主义文学理论方面作出了很大的努力。新心理主义与日本现代文学诸技术的结合，推动日本现代主义文学的发展，它在日本文学思潮史上的影响是深远的。

这个时期在哲学领域进一步扩大存在主义的传播，和计哲郎在海德格尔的启发下著有《人学的伦理学》和《伦理学》，巧妙地

运用了当时风靡的海德格尔解释学存在论，一是将伦理学作为人学，赋予人以特殊意义和重层性格；二是强调人的存在的主体性，并以为中轴来构建其人学的体系。同时他的《风土——人学的考察》，将风土纳入人学的范畴，试图“从特殊的风土现象的直观出发，深人到人的存在的特殊性中去”，采取一种直观的审美的态度。

同时京都学派的西田几多郎、田边元也不遗余力地根据自己对东方传统哲学的教养，来阐释存在主义哲学。西田几多郎对存在主义哲学的自我问题，与禅学的“无”的思想联系起来思考，推演出“无”的存在的形式，强调“要超越主客对立，追求‘物我相忘，主客相没’时的自我，非理性的自我。这个非理性的‘自我’不是普遍性的，而是绝对孤立的自己，不是理智的，而是带有忧伤烦恼的、情感内向的思维方式”，从而对西方存在论哲学与东方禅哲学结合，作出自己的解释。田边元则从“忏悔道哲学”的观点出发，认同了存在论的非理性的自我。

三木清也深受海德格尔的存在论和狄尔泰的生命哲学的影响，曾一度敏感地反映了现代主义这一时代哲学思潮的，他强调人学是“对于人的自我解释”并且强调人学在与意识形态、基础经验的关系中的重要地位，以及三者的相互制约作用，试图将马克思主义置于人学的形式下，赋予现代主义的形态。特别是三木清先后发表了《危机意识的理论》和一系列关于“不安哲学”的论文，认为人的危机意识和不安思想，是人在极端情况下的表现，是社会的不安所造成的，但他从人学的立场出发，主张克服危机意识和不安思想，通过实践进行社会改革的同时，要采用人道主义的实践，即采用“哲学自身的方法和手段”创造一种“新人的类型”来解决。在三木清的理念里，自我是行动的自我、实存的自我，并从客观转向主观，引入自我内部，提出了自我与存在主义哲学的命题，明晰地表述了存在主义的本质问题。1931 年九鬼周造发表的《存在哲学》一文，也阐述了第一次将 Kxistentisim 译

为存在主义，并且介绍了“存在先于本质”的存在哲学的基本理论。

但是，随着30年代后半叶开始，以天皇制的绝对主义一统日本，从哲学到文学艺术都回归所谓古典——日本主义，现代主义的再传播只有留待战后了。

五、天皇制与武士道文化的恶用

如果说明治时代、大正时代日本近代天皇制与武士道尚以其具有两重性为主要特征的话，那么以1931年日本制造“九一八”柳条沟事变，挑起侵华战争，走向法西斯为标志，近代天皇制与武士道均基本上只存在负面、反面的单重、一重性了，即天皇制与武士道文化的恶用，使其反动性、消极性占据了主导地位。

日本法西斯主义的基本形态，即日本法西斯主义的本质及其特征就是天皇制极权主义。日本法西斯主义以天皇制意识形态作为重要思想武器，其思想、运动和体制，均与天皇制紧密结合。

众所周知，天皇制意识形态的核心是“国体论”。官方一直不遗余力地灌输有关天皇神话，国体精神，忠君爱国思想，大肆宣扬天皇统治是日本国家和民族的根本，君民一体是日本国体的精华，天皇的统治地位和统治大权神圣不可侵犯。天照大神是日本的国祖，历代天皇是神的后裔，而且是现人神。日本的国体是“万邦无比”的。因此国体论又与鼓吹大和民族优越论的神国思想联系在一起。从国体论中还引申出“家族国家论”，鼓吹日本是以皇室为总本家的一大家族，天皇既是一国之君，又是大家族的家长，国民以孝敬父母之心崇敬天皇，故而忠孝合一。国体论和家族国家论宣扬天皇政治的超阶级性，鼓吹“君民一体”，“一国一家”。日本法西斯军部及其上层支持者的言论和政府、军部的官方文书中，充斥着“万民翼赞”、“举国一家”、“共存共荣”等皇道

精神。上层人物中不乏国体论、家族国家论的狂热鼓吹者。特别是民间普遍尊奉日本主义，其基本内容即国体论思想，有的法西斯分子称之为天皇中心主义。它鼓吹以天皇为中心改造国家，甚至要求天皇亲政，排除介于君民之间的"疏隔群"，采取恐怖暗杀，"清君侧之奸"。它鼓吹一切以天皇为中心，抛弃一切自我，把一切奉献给天皇。民间法西斯还对国体论作出新解释，鼓吹"天皇平等主义"，说什么由于日本特有的国体，应该而且可以实现"一君之下万民平等"。天皇平等主义以天皇中心主义为前提，其根本目的是为了"扶翼皇运"，维护以天皇为中心的日本帝国。日本国体论的主要作用在意识形态方面，扼杀民主主义、自由主义的思想，煽动、控制群众的思想。把国民置于国体论和天皇权威的支配之下，有助于他们在国内建立法西斯极权统治。把国体论和家族国家论引申到对外事务上，就是所谓"国兼六合，八纮一宇"，以此煽动对外侵略战争。日本官方、御用学者还从日本国体的特殊性出发，论述了天皇权力、国家权力的绝对化及其"合理性"。1935年夏天，当"国体明征"即明确国体运动尚在进行时，文部省为了明确国体，举办宪法讲习会，让日本伦理学权威西晋一郎作演讲。西晋在题为《日本国体》的演讲中说："我国有君权而无民权"，天皇出于爱民之德，在宪法中"以君权定民权"。同样，在日本，"国家生活（指国家的活动）遍及生活的所有领域……一切社会生活都绝无例外地处于国家的一统之中"。[①] 也就是说，在日本只存在天皇君权和"国家生活"。1937年春，文部省主持编写出版了《国体之本义》，作为国家教化读物，首次发行即达30万册。该书强调日本是"一大家族国家"，天皇与臣民有特殊关系。日本国民性的特色是"舍己无私的精神"，"生来就是为天皇效劳，替皇国行道的"，国民的职责就是"通过否定小的自我，为大的真的

---

① （日）《现代史资料5·国家主义运动（二）》，水篶书房1964年版，第268页。

自我作出奉献”。[1]这些论调带有浓厚的传统天皇制意识形态的色彩，强调天皇权力、国家权力的绝对化。在日本法西斯于1940年推进新体制运动中，更极力以天皇制意识形态控制、统一日本全体国民的思想。教育刷新评议会提出：“在我国，祭祀、政治、教学在根本上一体不可分。”[2]《国民教化方案》提出，国民教化的要领在于“培养官民一致、劳资协力、各尽臣节、扶翼皇运、恢弘天业之观念”。[3]这些主张为国民教化、精神总动员定下了基调。在学校教育中，强调皇道精神，反对“偏重智育”。在思想文化界，提出了“超克近代”、“回归日本”的口号。甚至要求自然科学家去建立什么“日本的”科学、“皇道的”科学。这种自上而下，无所不包、无孔不入的煽动、宣传，甚至拥有毫无阻力地主宰人心的权力。在文部省编写的《臣民之道》中，竟然宣扬说：“我们平日所谓的私生活，归根到底是在实践臣民之道。国民的营业是为了翼赞天业，具有公的意义……虽是游耍、睡眠，也并非与国家无关的私事，一切都与国家联结在一起。我们在私生活中不可忘记尽忠天皇，为国效劳。”[4]连睡眠也要尽忠报国，真是荒谬绝伦到了极点。

在对外侵略战争时期，伴随着愈演愈烈的盲目效忠天皇的狂潮，武士道亦被吹捧到无以复加的高度。为清楚了解武士道在日本传统文化中的地位，有必要先了解其发生演变的大致过程。

武士道也称士道，是日本武士所独有的道德规范和行动准则。自九、十世纪武士登上历史舞台，至1945年日本军国主义战败投降，武士道在日本社会延续了上千年之久，对各阶层人士有着广

---

① 转引自石关敬三：《知识分子的国家意识》，东京大学《社会科学研究》1973年第3号。

② 《日本法西斯主义·1·形成期研究》，早稻田大学出版部1979年版，第79页。

③ 《资料日本现代史10》，大月书店1984年版，第7页。

④ 日本文部省《臣民之道》，朝日新闻社1941年版，第80—81页。

泛的影响。千余年间，源于神道、儒学、佛教的武士道经历了若干发展阶段。其中，尤其以江户、明治时代的演变最为重要。在江户时代，武士道由起初粗陋的“武者之习”、“兵之道”、“实践道德”等武人自我意识，经朱子学的伦理化而成为精致的士道，达到古代武士道发展阶段的最高水平。在此过程中起关键作用的则是日本古学派先驱者山鹿素行。他从朱子学中找到“理论根据”，提倡“忠节”、“武勇”、“义理”等儒家伦理道德，表现出“尽忠死难”的所谓“武士精神”。他把“安天命”、“尽忠孝，讲仁义”等作为武士修养的内容，把“得主尽忠”作为武士应尽的本分，向武士灌输“忠于主君”、“不顾身家”的思想，还要有“报恩、克己、面对死亡而不动摇的勇气”，并规定了一套繁杂的道德规范、规矩和礼法。武士道一直被作为日本社会伦理的基本支柱，而被大加宣扬。素行的“武士道”理论，后来更被日本军国主义者利用，经常以“武士道”精神，“征战光荣”的思想和“忠勇义烈”的事迹，对军队进行奴化教育，使其充当征服世界的侵略战争的炮灰。在明治时代，武士道则由帝国军人的精神信条扩展为全体国民普遍道德，并随着日本对外侵略战争的胜利而名播海外。武士道一方面在明治时代继续保留着传统影响；另一方面，明治初年维新变革势如破竹，江户时代武士道又不得不与武士阶级被同时改造。从 1871 年山县有朋发布军人守则《读法》七章、1878 年发布《军人训诫》，到 1882 年明治天皇睦仁颁布《军人敕谕》、1890 年颁布《教育敕语》倡导“忠君爱国”，遂确立了明治时代的新武士道。从江户旧武士道至明治新武士道，实际是个扬弃过程。其间，武士道的内容既有所舍弃、剔除，又有些保留、发展。明治时代武士道仍在诸多方面与江户时代武士道有共通之处，均尊崇五伦五常等儒学伦理纲常，且以忠孝为本；均倡文武两道，但以武为先，即强调“尚武”精神；均强调奉公效忠意识；都保有禅宗、神道的影响；都曾作为统治阶级的统治思想发挥过作用，被

国家行政力量所倡导并加以强制推行，等等。但另一方面，明治时代的武士道与江户时代的武士道相比较，已发生许多变异，主要有以下四个方面：

第一，效忠对象由多元化转为一元化，即由江户武士分别孝忠各自主君，转而标榜全体日本人都效忠天皇个人，武士道与近代天皇制结下了不解之缘。江户时代的40万武士分属将军或大名，或为旗本、御家人，或为诸藩藩士，各得其主，多元效忠。通过明治维新，建立了以天皇为顶点的中央集权政府；通过地税改革，取消武士分散、多元效忠的经济基础；宣布"四民平等"，否定武士"苗字带刀"、"切舍御免"等封建特权；又推行"国民皆兵"的征兵制、举国皆学的《学制》，打破武士对军事文化的垄断。涉及各领域的改革，瓦解、改造了武士阶级，武士丧失特权地位，与庶民一样，同为"皇国"子民。手握神权并操纵政权的天皇，君临四民之上，成为举国惟一的效忠对象，"一君万民"的体制于是而形成。与之相应，明治时代武士道随之以"忠君爱国"为核心，重新组合。故《军人训诫》要求官兵"对圣上御事"，"不可松懈恭敬之意"，因军人"自列入军籍之初，已宣誓拥戴皇上，忠于朝廷"，自应"尽忠节于国家"。《军人敕谕》宣称"日本军队世世代代由天皇统率"，军人的责任在于"保护国家，维护国权"。《教育敕语》最终要求学生做到的，是走上战场，"辅佐天壤无穷之皇运"。当时，被奉为至宝的国体论宣扬神造日本，"现人神"天皇有权依据"神敕"统治日本。《大日本帝国宪法》更从国家根本大法上，规定了日本由"万世一系"的天皇统治之。因此，报效国家即效忠天皇，两者是一码事，效忠对象是一元化的。

第二，由单纯的道德说教转而与经济利益相结合，这是资本主义经营意识与传统道德规范发生联系的结果。江户时代的武士以君子自居，以"大丈夫所存唯义"、轻利重义作为其精神信条。明治维新后，武士充当近代化的主角。武士们的观念更新势在必

行；在破旧方面，重点是打破重义轻利的武士道传统观念，在导入资本主义新因素，使之与武士道传统道德信条相结合方面，提出“士魂商才”方针。“士魂”，即武士之魂、武士精神，其核心为明治武士道的核心“忠君爱国”观念；“商才”，指经商之才，即经营、管理资本主义工商业的才能、手腕。“士魂商才”式的旧传统与新因素并存互补的思维逻辑，在《读法》的表现是：山县有朋罗列了“忠节”、“信义”、“武勇”、“质朴”、“服从”等军人精神信条，强调军人必须悉加奉行。

第三，由注重个人自诚内省的道学工具，转变为对外侵略的军国主义精神支柱。江户时代的武士无用武之地，逐渐文人化。在日本历史上少见的对外偃兵息鼓、长期和平的江户时代，武士道主要被用来修养武士的自我道德水准，因而武士道本身未必注定是杀人之道、侵略之道。然而，自明治政府确定“与万国对峙”的国家最高目标后，贯彻强兵富国方针过程中，扩张国权、宣扬国威的喧嚣，军国主义狂潮连绵不绝，武士道遂被纳入军国主义轨道。于是，《读法》申明军队为“发扬皇威，保护国家而设置”；《军人训诫》称军队“为国家之干城”，强调军人必须效忠“大元帅皇上”；《军人敕语》歪曲历史，硬说“日本军队世世代代由天皇统帅”，更大肆鼓吹军人在天皇统率下，“保护国家”，使“日本之威烈大放光华于世界”。这样，明治时代的武士道循着“与万国对峙”路线，具有强烈的对外扩大性质，成为军国主义侵略的精神工具，浸透了血腥味。

第四，适用对象由武士扩大为全民，发布规格由将军、大名升格为天皇。江户时代的武士傲视农工商等级，其尊奉的武士道适用范围仅为武士，极其狭窄。明治维新后，武士道精神逐渐被“泛化”为普遍的民族精神。明治中期，已将军人的武士道适用范围扩大至全国国民，要求全国人民忠于天皇，为国效忠献身，进而又将国民的武士道，推及全国城乡。

从明治中后期重新提倡武士道后，武士道遂成为明治时代的现代化得力精神工具，发挥了正反两方面的作用。但随着日本不断对外发动侵略战争，武士道逐渐成为日本军国主义对外侵略、对内镇压的思想工具，被狂热地吹捧、推崇到无以复加的程度，也即开始向反动方向的转化。特别是日本法西斯上台，发动侵华战争后，随着天皇制与武士道文化的恶用，血腥气浓烈的武士道彻底走向反动，受到进步人士的批判，被受侵略国家人民所深恶痛绝。1945年日本战败投降，敲响了日本军国主义的丧钟，宣告日本法西斯的崩溃，亦宣告了日本武士道以“武”当先的立国路线的彻底破产。

六、“日本浪漫派”的回归古典

日本国内政治日益法西斯化、军国主义化，左翼作家和评论家完全被禁止执笔，文艺复兴运动开始出现变异倾向的时候，以保田与重郎、龟井胜一郎为中心，于1932年3月创刊了《我思故我在》，以反拨当时的无产阶级文学运动和现代艺术派运动，否定既成文坛的一切以及“文明开化”精神为宗旨。保田与重郎与龟井胜一郎、神保光太郎、中岛荣次郎、中谷孝雄、绪方隆士等六人在《我思故我在》杂志创刊号上，联名发表了由保田与重郎执笔的《〈日本浪漫派〉广告》一文，同时创刊了《日本浪漫派》杂志，同人还有伊东静雄、太宰治、檀一雄、芳贺檀等。《〈日本浪漫派〉广告》一文就文学现状和文学主张发表了如下主要论点：(1) 目前正在流行平庸低徊的文学。日常傲慢的饶舌，昏述不易的信条。我们终于创立日本浪漫派，向流行挑战。(2) 我们为了否定文学运动，而主动开展文学运动。对于浅显，只有主张高超。对于流行，就是不易。对于从俗，就是本道。今天必须使用反语，作为真理与诚实的侍女存在。(3) 日本浪漫派是今天我们时代的

青春之歌。我们拒绝青春之歌以外的高调。我们不忧心昨日的习俗，朝着明日的真谛前进。我们时代的青春！我们用心情来捕捉这种浪漫的东西和今日的充实。这是真正意识到艺术人的天赋的、强行的反抗现状者的集会。

在这里，浪漫派所使用的是反语。他们所说“浪漫派”，并不是真正意义的浪漫主义，相反他们所指的“平庸低徊的文学”和所谓反抗“俗流”，不仅是指自然主义、写实主义文学，而且包括真正意义的浪漫主义的文学。保田与重郎把它们“作为文明开化终结现象的马克思主义运动延伸的底流”，是“文明开化所生的庶子”（《为了否定自然主义文化的感觉》），而自己发起浪漫派文学运动，就是要抱着一种“对没落的热情”，“对颓废主义的发现而走向终结的热情”，“从合理去追寻合理的类型中走出来”。“这是一种意识过剩的文学运动”（《文明开化理论的终结》）。总之，他们从反对既有文坛的一切和否定“文明开化”以来所确立的近代精神出发，追求“最抽象化了的精神的风景”（《为了矛盾》）。

作为日本浪漫派两根支柱之一的龟井胜一郎在《现代的浪漫的思维》（1935）一文中更具体地说：“我们虽然痛骂从现实游离的浪漫主义，但痛骂的大多是极端的浪漫主义者。这种在墙壁里谈希望和空想，是严酷的现实的反映，以为是特别的美。本来所谓浪漫主义，是直接面对墙壁而站立起来的歌。但这种热情一旦达到饱和，就会生起一种将肉体翅膀贴近精神翅膀的欲望。当这种浪漫主义达到极端疲惫就想避开它的，我就考虑另一种浪漫主义。抱着充满的空想和希望，再返回到现实之中。”

可以说，日本浪漫派对时代的不安和焦灼，以及对文明开化的“近代”不信任和绝望，企图把时代的颓废，也即他们所理解的“近代”的颓废作为自己的武器，来“一举打倒马克思主义，也打倒美国主义”（——他们将物质万能主义称为美国主义，保田与重郎《天道好还在理》）。因为在他们看来，马克思主义和美国主

义都是“近代”的一种表现，是一种“文明开化的理论”。他们要否定近代和文明开化，就必然是：一是否定马克思主义和美国主义，一是回归“故乡的历史和风景”，回归日本古典。如果说，前者是他们的出发点，那么后者就是他们的立足点。换句话说，日本浪漫派主张回归古典是作为抗拒近代时代思潮的一种手段，其重新评价日本古典的目的，起初是由于从根本上怀疑作为马克思主义文学和艺术派文学基础的日本的“近代”，企图以贵族的古典美来防卫所谓“近代”的文化危机和精神危机。于是他们以“古典近卫队”为己任，在赞颂古代神话和历史传说中的悲剧英雄的同时，竭力鼓吹“回归古典”。在这方面，保田与重郎和龟井胜一郎是最为典型的。

保田与重郎先后发表了《日本的桥》(1936)、《戴冠诗人》(1938)、《御鸟羽院》(1939) 等，他在《日本的桥》表示他“对故乡充满自豪感”，“对日本倾注特异的感情”，他甚至说“我们愉悦于远古的日本，只要听到《万叶集》的歌枕就能引起无以名状的感动”。事实上，他的核心思想已经开始蕴含着他以后所鼓吹的“皇室美学”。随着日本进一步扩大侵略战争，他的“回归古典”也变调了，最明显地表现在《戴冠诗人》序文上：“日本面临迄今未曾有的伟大时期。这是传统与变革共存的稀有的同一瞬间。日本将古代父祖的神话作为新的现实的存在，将历史的理念放在世界史的结构上表现，并开始行动。”他在序文中还强调“今日世界上惟一的浪漫的东西、具有理念的东西、具有自身价值的东西、变革世界秩序的东西、将原始混沌作为住家的东西，都集中在日本”。这一年《日本浪漫派》停刊，保田与重郎们继续以《我思故我在》为据点来宣扬他们的主张。

1941 年“二战”爆发后，保田与重郎及影山正治、浅野晃等又创刊《日向风》，更无视科学的历史学，热心于以观念性的国学思想作为基础，鼓吹浪漫性的皇神思想。保田发表了《近代的终

结》(1941)，反近代主义的思想，成为维护天皇制的护教论的基础；《万叶集的精神》(1942)，企图从壬申之乱到大伴家持的悲剧中探寻《万叶集》成立的因素，以此所谓古典精神，作为文艺创造的美学思想的源流。同时还与国学院大学的藤田德太郎等成立“新国学协会”，直接宣扬天皇制国体论，对于当时军部内的皇道派以很大的思想影响。

最后他完全将所谓“歌精神”、“回归古典”与国粹主义合一，并将其理论体系化，发表了洋洋386页的《古典论》(1942)一书，主要论点是：(1)强调日本文艺的古典性是“确保和显扬民族的值得夸耀的感觉”，实际上企图通过古典确立日本民族的所谓“优越性”，确立日本主义。(2)宣扬日本文艺的古典是以国神一体为契机而成立的。和歌从咏神开始，咏神观是一切文艺的中心和历史精神的中枢，是最先确立国之古道。(3)赞扬近世的古学，排斥汉意，排斥儒佛伦理，教导日本人应有的独立心和自尊心，是一种绝对的攘夷的精神，要将古学作为今天真正的皇国文化的眼目来学习。

以上种种论调，其目的是强调文艺是“以时务要求作为第一义，以时代的教化要求作为第二义”。保田在《古典论》中还具体地说：“在我们面临最伟大的危机之际，我们一定会在父祖的历史上发现打开现在，建设未来的创造力的源泉。”“因此，日本浪漫派提倡民族的国粹，探究文学方法，把握历史。从大的方面来说，就是要在思想上树立国家的历史精神，取代抽象的文学道德观念，作为文艺的人伦的根底。”他进一步明确地写道：“在紧急的时局下，所谓为了思想战的宣传文艺和为了振兴国民精神的古典研究，都必须作为个别原理来解释。日本人的伟大思想，是通过神州不灭的信念而产生的。这时候活用古典精神之路，是惟一绝对的路。因此正确确立古典观是必要的。”

龟井胜一郎曾经参加过无产阶级政治运动和文学运动，1928

年在“5·15事件”后被捕，两年后宣布“诀别作为政治家的自己，自觉作为艺术家的自己”，同时也为自己的“转向”而苦恼和自疚，“为了解决自己的苦恼，便踏上了重新系统地研究马克思主义和研究古典文学之道”（《1931年的笔记》）。

他的研究古典，与保田与重郎的为了“思想战的宣传文艺”和“振兴国民精神”的政治功利目的不同，更多地是学问式地研究日本的古神道、佛教、美术、历史、古典等，并从史的角度出发，将目光投向日本史的各个时代，尤其是上代神功皇后时代到奈良末期凡五百多年的古代文明。从此他每年都到古都奈良，巡览古刹、古佛，沉醉于日本传统的、古典的世界。比如他的《大和古寺风物志》（1934）之倾心日本上代史和净土真宗的思想；《亲鸾》（1944）、《圣德太子》（1944）、《中世四位古典艺术家》（1944）之关注古代宗教家、思想家和艺术家的悲剧命运等，来寄托自己在思想混沌中的再生，一种带有宗教性的“转向者”的再生。这成为其后他构思日本人的精神史研究的发端，战后完成了巨著《日本人的精神史》（全6卷，1967年）。

从德国留学归来的芳贺檀的《古典美卫队》（1934）更直接赞美拿破仑等独裁者，鼓吹回归古典，认为古典是“飨宴型的艺术”，即“君主的艺术”、“天皇的艺术”。这就最明白不过地说明这时候日本浪漫派的所谓“古典观”，实质是通过文艺的古典来鼓吹国体思想；通过古道来建立“八纮一宇”的世界观，这完全为了进行所谓“思想战”服务，以适应40年代日本绝对主义天皇制和军国主义侵略政策的。

以保田与重郎和芳贺檀为代表的日本浪漫派的人们，除了从他们的所谓日本“古典”寻找所谓皇神思想，作为其宣扬国粹主义的根底外，与德国浪漫派思想也有切不断的血脉联系。《我思故我在》创刊伊始，即着力介绍德国浪漫派的回归古典，还出版过“德国浪漫派特辑”。保田与重郎后来谈到日本浪漫派与德国浪漫

派的关系时说道："《我思故我在》的主要愿望，是试图以纯粹的形态来变形初期德国浪漫派的精神，来构建日本文学的系谱，我们将引向实现这种愿望。"（《日本浪漫派的时代》）

由此可以看出，日本浪漫派，尤其是保田与重郎的主调是受德国浪漫派的影响，学习德国浪漫派不仅学习文艺的手法，而更重要的是否定近代的思想，一切"回归古典"，以确保其皇神思想和皇室美学的成立，发展国粹主义，它与当时的复活国学思想和复古排外思想是相呼应的。

由此可以看出，保田与重郎们与亀井胜一郎的回归古典的出发点是不同的。后来亀井回忆道："对昭和初期的知识阶级，不消说，最大的课题是面对无产阶级革命及其前卫的文学。在这里的肯定与否定之苦成为深深的底流。文坛有形形式式的潮流，但有一个空白，就是几乎没有关注日本的古典，或者民族性的问题。保田与重郎们的工作，首先是从填补这一空白出发的。但是，对我来说，这时候最大的课题，是'转向'问题。"①

随着保田为代表的国粹主义的政治目的越来越明显地暴露出来，以亀井胜一郎为代表的一派与保田与重郎为代表的一派的意识差距越来越拉大，他们追求的古典方向越来越相悖，"日本浪漫派"同仁各走各自的道路，没有一个同仁再赞成继续维持《日本浪漫派》杂志，于1938年8月停刊，"日本浪漫派"也失去原来的意义，就自然解体了。亀井胜一郎成为《文学界》的同仁，保田与重郎则以《我思故我在》作为中心，更加强化他的国粹主义路线，美化日本帝国主义对中国的侵略。他在《我思故我在》第100号刊登的《蒙疆》(1940)一文上就扬言："我们有这样一个课题，就是当前确保大陆二百年，再次给亚洲带来世界的荣光。""日本文化人大可不必去考虑既存的文化。这天，要变革自己的一

① 转引自栗原克丸《日本浪漫派及其周边》，高文研1986年版，第60页。

切构想，主动地成为战场和内地的桥梁，可以提高内地的伦理和精神。”“如今我们的新的文学教养，必须决心让国粹前进一步。”“皇国的文学在于至尊的事实，正是我们文学的精髓。”他甚至叫嚣：“今日的日本正将国家、民族和国民的理想，表现在征战的形式上。”

以保田与重郎、浅野晃、芳贺檀、林房雄等旧日本浪漫派联名在《我思故我在》1940年2月号出版了“赞日本专辑”。1942年1月号上刊登了以日本编辑者协会、文艺春秋社的决议，狂言：“谨奉行圣旨，贯穿圣战本义，誓忠诚于皇军，以铁石的意志完善言论国防体制。”

此时文艺上的狂热的“国粹主义”和政治上的反动的民族主义、超国家主义一体化了。

七、战争阴影下现代文明的泯灭

随着日本走向法西斯和战争，以明治维新以来开展文明开化运动，移植、模仿、消化吸收西方近代文明而逐渐在日本所出现、确立和发展的现代文明亦被践踏、削弱直至泯灭。

日本在1931年挑起“九一八”柳条沟事变，开始了侵华战争，成为远东战争的策源地。这一事变，也是日本实现国家法西斯化的新起点，从此近代天皇制发生了体制性转变。1932年日本法西斯发动“五一五”事件，扼杀了政党政治，社会经济沿着加强军备和统制的方向实行改组，标志着日本加紧走向国家法西斯化。

为把日本拖上侵略战争轨道，日本统治集团极力煽动排外情绪，同时在国内加强恐怖统治，对新闻、出版的检查和取缔空前严厉。报刊及出版物被禁止发行的事件，1932年即达5000起。日本政府更利用《治安维持法》残酷镇压进步和正义人士的反战运动，1932年至1933年共逮捕34000人。仅1932年10月30日一

天就逮捕1400多人。小林多喜二等进步作家也相继被捕和惨遭杀害。在白色恐怖中，日本共产党全国性组织亦不复存在。

至1936年法西斯青年军官发动“二二六”武装政变失败后，3月5日，广田弘毅组阁，确立军部的政治支配地位，推行一系列旨在使国家法西斯化的政策措施，在“全面革新政治”的口号下，血腥镇压工农运动，进一步扩大警察职权，限制国会权力，确立了军部与财阀紧密勾结的政治局面，标志着日本法西斯统治的建立和法西斯体制的开始形成。继而于1937年制造“七七”卢沟桥事变，发动了全面侵华战争。

此后，日本法西斯为强化国内统治，动员和集中人力物力以支撑侵略战争，先后采取极权主义政策措施，使日本国家生活全面转上战争轨道，建立起“国防国家体制”即法西斯体制。1937年8月，近卫文麿内阁决定开展国民精神总动员运动，对国民实行半强制性的管制。1938年4月1日，公布《国家总动员法》，逐步开始对全日本的物力、人力实行全面管制。从此，日本政治、经济、文化、社会各个领域均被逐渐纳入法西斯体制，从明治维新以来建立的仅有的一些现代文明亦逐渐被扼杀，最后完全泯灭了。

原有的立宪的一面已逐渐消失。议会从属于军部和内阁，其仅有的预算审议权和立法权，实际上已丧失，宪法的民主方面的规定被无视，议会已有名无实。在1940年的近卫新体制运动中，解散了全部政党，并于10月成立大政翼赞会。议员不再从属于政党，而被置于大政翼赞会议会局的领导之下。1942年东条英机内阁实行官方推荐候选人的翼赞选举，接着成立了翼赞政治会，议员除8人外均加入该会。翼赞政治会的主要纲领是：“基于国体之本义，结集举国的政治力，向着完成大东亚战争的目标迈进。”“确立翼赞议会”。“确立翼选议会”就是把原来各党各派的议员统一组织起来，使议会完全追随、屈从于内阁。受东条委托，负责推动翼政会成立的军务局长佐藤贤了，在他的回忆录中写道：翼

政会“的确做到了名副其实的举国一致，它充当政府的工具，对于政府的施政演说、财政演说、陆军大臣的战况报告、致出征将士的感谢决议以及前方来的答谢电，都报以特别热烈的鼓掌。对于预算案、法律案，议会也有一般的质问，实际上不过是完全从属于政府的翼赞机关”。[1] 而居于内阁之上的则是军部。地方自治的重要权限也被取消、缩小。经过1943年对地方制度的修改，县会不再享有地方自治立法权，市长不再由市会直接选举，而从市会推荐的三名候选人中经敕裁任命。町村会选出町长、村长后要由县府当局认可。国民原有的某些民主自由权利均被剥夺，取而代之的则是实行全面高压统治。对于共产党领导下的革命力量、反战力量的镇压变本加厉。以违反治安维持法的罪名，从1931年至1933年逮捕了38982人以后，大大小小的逮捕一直持续不断。1937年12月和1938年2月的两次人民战线事件中，迫害也落到了左翼社会民主主义者的头上，共有400余人被捕。当时，只要不肯支持战争，不论其立场如何，都被打上共产主义者烙印而遭逮捕。民主主义者和自由主义者也遭到无端的攻击和制裁。1933年，京都大学法学部教授泷川幸辰，只因主张应该看到犯罪的社会原因，判刑时须顾及教育作用，并提出通奸罪只处罚女方是不公平的，就被右翼分子攻击为“赤化思想”，文部省不顾京都大学教授会和一些学校学生的反对，给泷川以停职处分，有关著作被禁，此为泷川事件。1935年更发动国体明征运动，美浓部达吉的“天皇机关说”遭受拥护国体联合会、在乡军人会、贵众两院和军部的联合围剿。这个学说多年来一直在大学讲授，而且是高等文官考试的公认内容之一，连天皇裕仁及其身边的元老、内大臣都是赞同的。当美浓部达吉在贵族院对攻击进行反驳时，曾掌声四起，为以往罕见之现象。但是他还是被扣上“紊乱国宪”和“不

① 升味準之辅：《日本政党史论》第七卷，东京大学出版会1981年版，第339页。

敬罪”，被迫辞去贵族院议员，其著作被禁。国体明征运动是政治思想上的大反动，在“政党政治”被搞垮后，进一步在思想上扼杀了民主主义。津田右左吉因《神代史研究》等著作，于1939年被指控“冒渎皇室尊严”，被审讯20多次，并被判刑。总之，民主主义、自由主义也被视为大逆不道，学术自由、大学自治已荡然无存。高压甚至扩大到宗教信仰领域。1935年和1936年，以违反治安维持法和“不敬罪”取缔了大本教和人之道教团，逮捕了数以千计的有关人员。1937年和1938年，被扣上同样罪名的宗教案件分别为8起和9起。太平洋战争爆发后，基督教徒亦遭此厄运。为了准备和进行太平洋战争，专制高压越来越厉害。1940年12月，成立了宣传、出版、新闻、广播的统治机构内阁情报局，它向各出版单位通知了被禁止写作的人员名单，其中有不少自由主义者。1941年12月颁布了《言论、出版、集会、结社等临时取缔法》，规定了原有的结社要重新上报审批。根据取缔法，凡是不同官方“同心协力”的政治结社均遭取缔。这个法令还规定，老百姓吐露不满，发点牢骚，亦将受刑罚。

原有的正常法制被践踏，起码的人权毫无保障。日本的全部社会生活均处于法西斯政府自上而下的严密控制之下。这就是臭名昭著的经济统制、国民统制和精神统制。从1937年7月起，特别是同年10月成立企划院和1938年5月实施《国家总动员法》之后，官方直接进行的经济统制逐步、全面展开。1940年12月公布《确立经济新体制纲要》，1941年8月公布《重要产业团体令》，随后在工矿、金融、交通运输部门成立了24个统制会。政府与财阀合为一体，直接操纵了企业的经营活动，决定着企业的存亡命运。在农业方面，通过1932年开始的农村经济更生运动，强化了统制系统，把全部农户的生产经营置于层层控制之下。

从1938年下半年起，国民统制提上了日程。后来颁布了实施《国民职业能力申报令》、《雇佣人员限制令》、《国民征用令》等法

令，并实行《国民劳动手册》。在政治指定的一百多个行业里，限制劳动力流动，不向雇主交出劳动手册者不得雇用，而雇主却可以拒绝把劳动手册发还给企图不再受雇的工人。政府先后征用了600多万人到指定的企业、部门劳动工作。随着1940年新体制运动的推进，对国民的体制全面体制化，国民普遍被置于官方自上而下、交错重叠的三大组织系统的控制之下。这三大组织系统就是：名义上是民间团体，实际上是贯彻官方意图的从中央到地方政府系统的大政翼赞会。按职业、年龄或性别组成的受官方直接控制的御用团体。诸如日本农业报国联盟、大日本产业报国会、商业报国会、大日本青少年团、大日本妇人会、日本文学报国会、大日本言论报国会，等等。如太平洋战争爆发前，日本的文学、艺术团体国民歌人会、日本诗人会、日本诗人协会、日本俳句作家协会、文学建设社、日本文学者会、女流文学者会、文学恳谈会、日本文艺中央会、日本笔会、作家俱乐部等130多个，均被解散了，在体制化中，被纳入统一组织“日本文学报国会”里。按居住地区编组的町内会（街道组织）、部落会（自然村组织）和邻组，这类组织是政府的基层行政辅助组织。为了最有效而迅速地把政府意图贯彻下去，实行全国统一指导的町内会、部落会定期例会制度。在町内会、部落会之下，每一邻组大约10户居民，实行互相监督，并配给生活必需品。为了使自上而下的统制更能集中统一，东条内阁于1942年把各界报国会和青少年团、妇人会，以及町内会、部落会、邻组一律置于大政翼赞会的领导之下。通过这一套组织，国民不仅在政治上，甚至连细小的日常生活也受到严格的监督与干涉。举凡应召入伍、征用国民、强化储蓄、推销国债、国防献金、厉行节约，反对“奢侈”、废物利用等等大小事物，都强制性地贯彻到每家每户。

日本当时所说的精神统制，即思想文化统制。1935年国体明征运动后，文部省设立教育刷新评议会，讨论“刷新”教育和国

民教化。1936年内阁成立情报委员会，次年它提出了《国民教化运动方策》，得到内阁批准。1937年挑起全面侵华战争后，大张旗鼓地开展了国民精神总动员运动，从上到下层层建立有关机关，并以町内会、部落会、邻组作为基层实践网，把全体国民纳入运动。后来大政翼赞会继承了精神总动员工作。1937年情报委员会升级为内阁情报部，1940年又改组为内阁情报局，作为统一主管思想、文化、舆论统制的官方机构。所谓精神统制，就是以天皇制意识形态统一、控制国民思想。有关这方面的内容，在"天皇制与武士道文化的恶用"一节中，已做了具体叙述，不再赘笔。

而精神统制的另一个侧面就是残酷镇压一切民主、进步文化，剥夺国民文化中的一切自由。首先，从1932年3月后，日本政府镇压"克普"（无产阶级文化联盟）领导的无产阶级文化运动，逮捕了克普的全部领导干部，遭受迫害的约400人。从此日本进入了黑暗的法西斯文学一统天下的荒芜时期。日本作家们面对咄咄逼人的法西斯，丧失了公开主张尊重个人自由的勇气和手段。一些不愿当法西斯奴才，为"国策文学"摇旗呐喊的正直作家，只得搁笔，除了沉默而外，别无办法。1939年4月颁布《电影法》，这是一部绞杀进步电影工作，实行思想统制的枷锁。依据此法，政府可以随心所欲地封闭电影公司和电影杂志，对那些不合口味的影片可以不拨胶片和其他原材料，或禁拍禁演，从而掌握了电影的生杀予夺大权。在学校教育中，亦反对"偏重智育"，要求清除"多年来输入的西洋思想、文化的弊害"，[1]甚至以取消高级享乐为理由，封闭了东京的歌舞伎座、帝国剧场、日本剧场和电影院等，将排队买电影票的人抓去，从事强制性劳动。

总之，如果说明治维新后，提倡"文明开化"、"求知识于世

① 《日本法西斯主义·1·形成期研究》，早稻田大学出版社1979年版，第179页。

界”，自由民权运动时还有“宁为自由而死”的动人场景，在大正民主运动中，民主主义、自由主义、政党立宪等现代文明还有一定发展的话，那么在日本进行对外侵略战争时期，则发生了体制性、结构性的变化。一切进步文化都遭到镇压，立宪、民主、自由被扼杀。一句话，现代文明泯灭了，取而代之的是军部和内阁权力的恶性膨胀，法西斯在政治、经济、国民及精神各个方面实行了极权统制。



7 浮世绘版画，继大和绘之后的一种纯粹日本式绘画模式，以人物画为主，含花鸟画、历史画。图为歌舞伎角色像，东洲斋写乐以写实的手法表现了歌舞伎演员大谷鬼次郎扮演奴江户兵卫富有的个性特色

第十章

现代文明的发展与挫折

一、第二次文明开化——传统价值观的转变

1945年8月15日，日本天皇宣布战败投降。9月2日，在停泊于东京湾的美舰“密苏里”号甲板上，举行了日本投降的签字仪式。人们将这次在船上的签字与92年前即1853年美国“黑船来航”叩开锁国日本之大门相比较，称之为“第二次开国”。从此，美军单独占领了日本，日本进入了一个新的时代，开始了社会变革，故亦有人称其为“又一次维新”或“再次维新”。从日本传统价值观转变这一角度进行考察，称其为“第二次文明开化”是贴切的。

1945年日本战败投降，不仅宣告近代天皇制、法西斯军国主义在政治上和军事上的彻底破产和失败，而且也宣告其在思想文化上的彻底破产。美军占领日本后，美国政府设置“盟国驻日占领军最高统帅总司令部”（简称“盟总”）主持推行了战后民主改革，对日本传统价值观的转变打下了基础和提供了条件；战后日本政党的重建和工农群众运动的蓬勃开展亦极大地推动了传统价值观的转变；特别是美国文化和其他西方文化大量涌入日本并广泛传播，鲜明地展现了日本第二次文明开化的情景。战后经历了短暂的思想混乱之后，日本人开始迎接新的现代文明之曙光。

战后的初期，可以说日本人普遍产生失落感和耻辱感。原来坚信不移的民族优越论和日军不可战胜论的神话破灭了，日本人又一次感到奇耻大辱。但很快地感受到思想压制和禁锢被解除，加在日本人民身上的精神枷锁一个个被打碎，使日本人民有一种从未有过的很强的解放感。随着战后民主改革的进行和美国民主主义思想的传播，日本着实经历了第二次文明开化运动。概括地说，大体经历了破除旧体制的观念，吸收移植新体制新观念和最后消化融合三个阶段，日本完成了传统价值观的转变。

战后在"盟总"指令下，日本政府推行了非军事化的各项政策措施，从体制、人员、思想各个方面破除了法西斯军国主义的体制。又废除了对政治、信教及人权自由的限制，排除了对思想的压制机构和政策。1946年元旦，昭和天皇在"盟总"授意下发表了"人间宣言"，即所谓"凡人宣言"，否定自己是现人神，摘下了罩在自己头上的神圣光环，承认自己是人。天皇由"神"变为人，亦促进了日本国民观念的转变。在战后民主改革中，首先均有清除旧体制、旧法律、旧传统观念的内容。在政治民主化方面即有废止旧宪法，否定天皇神格和天皇主权原则，还否定和废除了封建的、血缘家族的世袭统治；废除内大臣府、解散陆、海军两省等政府机构。在经济民主化方面则有农地改革消灭了带有浓厚封建残余的寄生地主制，解散了以血缘和家族的主从关系为轴心的财阀，取消了封建式的劳动条件，禁止强制劳动等项措施。在文化教育方面则有禁止在教育中实行军事化、武装化及灌输军国主义、极端国家主义思想，废除军事训练及忠灵室，肃清教育中的法西斯军国主义势力和教育思想内容，宣布政教分离，将国家神道清除出教育领域，宗教与教育分离，禁止向学生灌输天皇崇拜和极端国家主义思想。还废除一整套为巩固和加强法西斯军国主义统治而实施的控制新闻、出版、言论自由的法令。这一系列措施，从根本上破坏了长期培植法西斯军国主义精神的手段和

工具。正是通过战后民主改革，用美国民主主义现代文明之手术刀，割掉了日本半封建的尾巴，消除了专制权力的近代天皇制，消灭了经济领域中的带有浓重封建色彩的财阀和农村中的寄生地主制。这场反封建、反军国主义、反法西斯的民主化改革，为迎接民主主义思想深入人心的第二次文明开化开启了大门。

第二阶段是摄取西方文化主要是美国文化，移植和建立民主主义制度时期，也是日本传统价值观发生根本转变的时期。

美国占领当局为彻底铲除日本军国主义势力及其产生的土壤，决心将日本改造成民主国家，故大量主动地宣传和移植西方文物制度；而经历了长期法西斯军国主义专制主义统治的日本国民，眼看旧的体制迅速崩溃，旧的传统观念被破除，他们不再总是恐惧地感到特高警察在监视自己，不再需要背负沉重的精神枷锁时，就开始通过对战争的反省，摸索走向新时代的道路，于是意识到民主、自由的重要性，再次睁眼看待美国文明。令日本人吃惊和倾倒的是，日本不仅在科学技术方面落后美国几十年，而且在生活方式方面也存在天壤之别，这使长期视美国为夷狄仇人的日本人一下子对美国敬服之至，不加选择地摄取美国文化。移植美国文物制度，致使美国文化如滔天浪潮似的席卷日本。从而使日本传统价值观受到巨大的冲击，发生了根本性的转变。

战后民主改革的另一个问题就是建立起民主主义体制，其中不少是直接从西方、主要是从美国直接移植的。在政治民主化方面，新宪法就是按照英国议会政治体制的模式，结合日本国情，由美国人"越俎代庖"制定的民主主义宪法。其中有许多欧美民主主义思想及词句。在宪法序言及天皇条中一再强调的"主权属于国民"一句，就源于1776年美国的《独立宣言》和1789年的法国《人权宣言》。宪法第十一条的"国民享有的一切基本人权不能受到妨碍"规定，第十四条"全体国民在法律面前一律平等"，第二十一条"保障集会、结社、言论、出版及其他一切表现的自

由"，第二十九条"不得侵犯财产权"等规定，在欧美各国成文法中都有相同的内容。可以毫不夸张地说，日本国新宪法是一部以欧美宪法为其模式的民主主义宪法。日本国宪法对议会制、内阁制、法院等的新规定（第四十一条、第六十五条、第七十六条）与欧美国家一样，采取了立法、司法、行政三权分立的民主政治体制，实现了议会制民主。在第八章里也如欧美宪法所承认的那样，规定了有关地方自治的条款。在经济方面的改革，确立了农民的土地私有制，颁布了禁止垄断、排除经济力量过度集中等法律条规，进行了"经营者革命"，建立起资本与经营相对分离的新体制。在教育方面的改革则主要是以美国教育作为日本建立新教育的惟一模式，建立起日本的新教育体制，采取美国式新学制。在其他文化领域和社会生活的改革，则有刷新学术体制，建立美国科研模式的科研体制，实行科学民主化。在工人和工会立法方面，实现了组织工会、男女同工同酬、八小时工作日制、禁止童工、取缔中间剥削、禁止强迫劳动等。而且在战后初期所推行的各种制度和运营方式的改革方面，存在美国化倾向。如采用了各种美国式的委员会制。在撤销战时统制机构、废除内务省后，就将原职能范围内的工作分散到各个行政委员会中，设立国家安全委员会等。还增设了有一定独立性的地方财政委员会、人事委员会、公正交易委员会、教育委员会、劳动委员会以及社会福利方面的各种各样的委员会。这些制度和委员会运营形式是美国式的，比原来日本的同类机构和机制更为合理和民主，亦很快被日本公务员接受，并扩展到企业经营体中，在日本扎下了根。

日本第二次文明开化的另一个突出表现就是美国文化在日本的广泛传播和深远影响。战后，美国学在日本兴起并迅速占据主导地位。战后初期，当日本人睁眼看美国时，不仅为美国的先进科技和实力所震惊，就是面对大量人文、社会科学学科，亦感到愕然。"社会心理学"、"文化人类学"、"舆论调查"等等来自美国

的新奇学问，使日本学者自叹弗如，美国长期存在、发展的一些学问、学科，自己居然一无所知。于是美国学大兴，日本学术界盛行起社会调查就是集中的体现。学术界的研究重心亦由哲学转向社会学和心理学，现实的实证性学风勃然兴起。在哲学界占优势的是存在主义。由于日本战败，旧的传统价值观刹那间分崩离析了。悲观绝望之余，人们感到自我之外的一切都毫无价值、毫无意义，只有自我才是可信的，自身的存在便是价值标准本身，自我存在成为最大的和惟一的问题。于是尼采、萨特等人的全集或选集、专著均被译成日文出版，萨特的影响更扩展至文艺界和其他社会科学界，存在主义在日本迅速传播开来对日本传统价值观的转变产生了巨大而深远的影响，这将另节叙述。

在战后，马克思主义在日本的传播和地位也是日本思想界的一大奇观。长期以来，马克思主义在日本遭到镇压，战后一旦宣布学术自由，马克思主义就以其独特的影响力在社会科学领域占据了重要地位。当时社会科学的各领域的用语，几乎全部都带有马克思主义色彩，即使一些不承认马克思主义的学者也使用这些用语。马克思主义阵营内聚集了很多有影响的著名学者，还有一些自由主义学者，亦对马克思主义有很深的理解，在各自领域中作出了杰出贡献。马克思主义史学长期在日本史学界占据主流地位。

美国文化的影响所及，还在中小学教科书方面有突出的反映，大量的美国著名人物和美国的游记，均收入教科书。美国的文学艺术，特别是电影不断风靡日本，广播节目亦是美国式的，流行歌曲、摇滚乐、爵士乐一次次风行日本。

美国的生活方式在战后初期对日本也具有极大的诱惑力，使日本人钦羡不已。在衣、食、住、行诸方面，日本人普遍向往美国生活方式。

在第二次“文明开化”的第三阶段，则是欧美政治、经济、文

化体制及思想“日本化”，被吸收、消化、改造最后融合而形成带有日本特色的时期。

美国占领日本后所推行的民主改革等，推进了民主主义的发展。但从一开始，亦带有一些负面影响。美国在日本铲除军国主义势力，推进民主化进程，其出发点并非为解放日本人民，而是要通过这些措施摧毁在太平洋上的竞争对手，“保证日本不再成为美国的威胁”，同时确立其在亚太地区的战略地位。美国进行农地改革还有防止农民起来革命的更深用意。对日本教育的改革也有想利用日本学校达到宣传美国、宣传占领军的目的。大量输入美国文化和生活方式，亦有伴随美国“文化倾销”政策带给日本的一些消极影响，如色情和暴力及“冷战”政治宣传等。而且在推动战后改革过程中，美国占领当局也往往以西方个人主义文化价值观来看待日本社会，将某些日本传统文化中的积极因素，如团队主义、纵式社会结构、终身雇佣制等也不加分析地斥之为“封建主义”而试图消除。

这样不可避免地出现了这种景象：美欧文化逐渐“日本化”，进而形成了带有日本特点的新的文化。这反映在日本社会生活的各个方面。在政治方面，如日本政治体制，既不是资产阶级共和制，也不是君主立宪制，天皇亦只是象征天皇制，从而成为日本政治文化的大独创。日本国宪法亦是结合了日本国情的日本式宪法。议会政治制度方面，日本未如英美那样实行两党制而一直是自民党独揽大权，且在执政党内又公开地各立旗号、派阀林立。议会运营也更重视事前疏通然后再诉诸议会的正式程序。且议员世袭化倾向严重，多有“二世议员”、“三世议员”。就是对“民主”的理解，也往往不是指政府的组织形式，而只是人与人的关系形式。正如本尼迪克特所言：“想用命令方式制造一个自由民主的日本，美国做不到，任何外国也做不到。不论在哪一个被统治国家，这种办法从未成功。任何外国都不能强迫一个具有不同习惯和观

念的民族按照外国的模式去生活。法律不能使日本人承认选举出来的人们的权威，不能使他们无视其等级制中的‘各得其所’。法律也不能使他们具有我们美国人所习惯的那种自由随便的人际交往、自我独立的强烈要求，以及自行选择配偶、职业、住宅和承担各种义务的热情。”[1] 也就是说，日本不可能完全照搬西方的民主政治，从而使日本政治文化具有独自的特色。

日本战后的经济模式也是日本政府与财界、产业界建立统一战线的新模式，从而成为传统与现代性、东西方文明融合的“样板”，出现了“股份公司的日本”。

日本的教育模式也寻求和确立了日本独自的民主教育模式。

总之，在第二次文明开化的浪潮中，东西方文化在日本冲突、融合，产生了带有日本特点的日本战后现代文化，日本的传统价值观发生了根本的转变，而日本传统文化中的积极因素又都融入了日本现代文化之中，成为现代文化中不可分割的组成部分。

二、战后改革与民主主义的发展

1945 年 8 月 15 日，裕仁天皇通过电台广播了《终战诏书》，宣布日本接受《波茨坦公告》，战败投降。根据《波茨坦公告》，应由盟国对日本本土实行军事占领。但美国政府“坚持对日本和太平洋的完全控制”，确定了美国单独占领日本的方针，包揽了对日占领政策的制定和实施。8 月 13 日，美国政府设置“盟国驻日占领军最高统帅总司令部”（简称“盟总”），14 日任命美国太平洋陆军总司令麦克阿瑟五星上将为“盟国驻日占领军最高统帅司令官”（简称“最高司令官”）。从 9 月起，“盟总”开始执行使日本

① 鲁思·本尼迪克特：《菊与刀——日本文化的类型》，商务印书馆 1990 年版，第 217 页。

非军事化的各项政策措施和推行民主化改革，从而促进了日本战后民主主义的发展，产生了极为深远的影响。

在非军事化方面，“盟总”首先铲除日本军国主义的武装力量，撤销各级军事机构。在不到两个月的时间里，先后解除717万日军的武装，同时解散日军大本营、陆军省、海军省、军需省、陆军参谋本部、海军军令部、军事参议院、教育总监部等有关军事机构，废除《兵役法》、《国防保安法》和《国家总动员法》等有关军事法令，并禁止军事科学研究和军需生产。

接着开始逮捕和审处战犯。“盟总”从1945年9月起陆续宣布逮捕一批批战争罪犯或战争嫌疑犯。1946年1月19日，最高司令官宣布设置远东国际军事法庭，从4月29日提出起诉书，1946年5月3日至1948年11月12日进行审讯，共对28名被告进行了审讯。1948年11月12日宣布对25名甲级战犯的判决：东条英机、广田弘毅、土肥原贤二、板垣征四郎、松井石根、武藤章、木村兵太郎等7名判处绞刑；荒木贞夫、平沼骐一郎、木户幸一、小矶国昭等16名判处无期徒刑；判处东乡茂德20年、重光葵7年有期徒刑（后被释放）。东条英机等7名甲级战犯于12月22日被执行绞刑。

最后是进行政治整肃。1946年1月4日，“盟总”发布两项整肃“指令”。第一项规定：取缔一切支持日本军国主义、国家主义的政党、社团组织，最后实际取缔147个；第二项指令是解除公职令，命令日本政府解除战争期间军国主义政党、社团组织的领导骨干和职业军官的公职。1947年整肃进入第二阶段，扩大到地方政府官员及经济界、出版界的头面人物。到1948年3月整肃结束时止，被整肃对象为201815人，其中职业军官11万人，经济界头面人物1535人。

在推行非军事化政策的同时，自1945年9月起，“盟总”和日本政府推行了民主化改革。这一改革涉及政治、经济、文化、教

育等社会生活的广泛领域。10月11日，麦克阿瑟对日本新任首相币原喜重郎说：为实现自由主义化，日本宪法必须修改。同时将其他各项改革概括为“确保人权的五大改革”，即妇女解放和参政，鼓励建立工会组织，教育民主化，废除秘密审讯司法制度，经济机构民主化等。

在政治方面的改革，主要是通过修改宪法，对近代天皇制、议会制、内阁制、中央集权制、司法制度等政治制度进行了改革。在改宪过程中，日本共产党、社会党、日本宪法研究会及其成员高野岩三郎等提出了基本上同一类型的4个修改宪法方案。这4个方案都提出了国民主权原则、三权分立原则和保障国民生存权、劳动权等各种民主权利的原则，在很大程度上反映了日本人民要求民主的意愿。其中的宪法研究会方案对后来“盟总”修改宪法草案影响很大，许多内容被其直接吸收。1946年2月13日，“盟总”把体现国民主权、放弃战争、保障基本人权三个原则的“盟总”修改宪法草案交给日本政府，要求其按此起草日本新宪法。经过起草、修改、审议后于10月7日经议会通过，11月3日公布了《日本国宪法》，于1947年5月3日正式生效。新宪法取消了天皇总揽统治大权的权力，规定天皇只是日本国家和日本国民整体的象征，其从事国务活动亦只是礼仪性的。新宪法废除了枢密院和贵族院及内大臣府，取消了军部。新宪法体现了国民主权、保障基本人权等基本原则，建立了较为完善的议会制度，改变了中央集权的政治体制，规定都、道、府、县、市、町、村实行地方自治；加强了司法机构的独立性。新宪法还扩大了国民的民主权利，使妇女与男子同样享有选举权和被选举权，等等。

在经济方面则进行了三大民主改革，即改组财阀、实行农地改革和劳动立法。

改组财阀是在“盟总”一再下达指令中进行的。1945年9月25日，“盟总”发表“解散财阀”的指令。11月4日，日本政府

提出具体方案，经“盟总”批准后开始实施，至1947年基本完成。“解散财阀”采取了四方面的具体措施：一是解散作为财阀总公司的控股公司；二是消除财阀家族对企业的控制；三是分割大企业以防止经济力量过度集中；四是制定禁止垄断法以防止财阀复活。尽管改组财阀并未触动垄断资本主义的经济基础，而且贯彻执行中也打了很大折扣，但毕竟使旧的垄断资本集团的组织形式发生了重大变化，从而为日本企业管理体制改革和经营管理的现代化，创造了必要的良好条件。

农地改革是对日本社会经济基础进行的一项重大改革。1945年12月，“盟总”向日本政府发出改革日本土地制度的指令。日本政府于12月29日提出第一次改革方案，因为明显偏袒地主，受到广大农民反对而被迫搁浅。1946年11月又公布第二次农地改革法案，才得到实际贯彻。这一法案包括《创设自耕农特别法案》和《农地调整法改正法律案》。到1949年底农地改革基本完成。改革后，自耕农及自耕地数量大幅度增长，基本上消灭了有浓厚封建残余的寄生地主制，建立了以自耕农为主的小农经济体制。

劳动立法是经济改革中的重大举措。“盟总”和日本政府先后制定了一系列有关劳动的法律：1945年12月，制定了《工会法》，承认工人组织工会的自由和权利；1946年9月，公布调整劳资争议的《劳动关系调整法》，确定了工人所享有的基本权利；1947年还陆续公布了《补偿工人灾害保险法》、《职工稳定法》、《失业保险法》等稳定工人经济地位的有关法律和制度。这一系列劳动立法，从法律上改变了以前工人毫无权利的状况，确定了八小时工作日制，承认工人有组织工会和进行罢工的民主权利等。工人的经济地位有了实际的改善，工人民主运动亦有了新的迅速发展。

在文化教育方面的民主化改革，首先是铲除日本军国主义教育的根基。1945年10月22日，“盟总”发布《关于对日本教育制

度的管理政策》备忘录，宣布禁止宣扬军国主义和极端国家主义思想，废除军事教育学校和军事训练。接着又于10月30日发布《关于教员和教育行政官的调整、解职、任命问题》的指令，要求立即罢免有军国主义、极端国家主义思想以及反对美国占领政策的教职工，不许复员军人在校任职。12月25日，"盟总"发出将宗教尤其是神道与国家政治分离的指令，禁止用神道进行军国主义和极端国家主义宣传。31日，"盟总"发布了停止讲授充满神道和法西斯军国主义思想的"修身课"、"日本历史课"和"日本地理课"的指令。其次，是建立新的教育体制。1947年3月31日，制定了《教育基本法》，该法贯彻了教育机会均等的民主原则，亦将文部省由原来的监督机关变成行政指导机关，由民选的各级教育委员会担当学校具体行政事务。通过教育改革，建立起资产阶级教育体系。文部省在1950年8月的《日本教育改革的进展》报告中指出："通过教育改革，已把教育的基点确立在民主主义的、现代化的、科学的、自由主义的理想之上。"

"盟总"和日本政府还对日本家族制度、警察制度和公务员制度等进行了相应的民主主义改革。

战后改革是日本社会的一次大变革，通过这一改革，日本整个社会，从经济基础到上层建筑都发生了深刻的巨大变化。在政治、经济、社会思想、文化教育各领域各方面都有深刻变化和巨大成果：在政治上反对近代天皇制的专制主义，建立民主主义体制；在经济上反对垄断体制，主张自由竞争机制；在思想观念上反对封建残余思想，主张自由平等；在文化教育上，铲除军国主义思想根基，建立起资产阶级民主教育体系。这些集中到一点，就是彻底清除封建残余，使日本发展成现代资本主义民主主义国家。这次改革调节了生产力与生产关系的矛盾，缓和了尖锐的阶级矛盾和社会危机，解放了社会生产力，有力地促进了社会经济的发展，使日本经济得以迅速恢复，并于60年代高度增长，发展为世

界第二经济大国。

战后改革也存在明显的局限性和不彻底性。美国是为其远东战策略服务的，迅速改变对日政策，使多项改革半途而废；多项改革亦遗留了许多问题，甚至还新产生出一些长期难以解决的问题。

战后民主改革尽管有阶级局限和不彻底性，但它为日本民主政治的建立打下了基础，亦为日本民主主义的发展提供了条件。“盟总”在指令日本政府进行民主改革的同时，亦发出一系列实现政治民主化的指令。这些指令的贯彻实施，对推动日本民主主义的发展亦起了很大的作用。

1945 年 10 月 4 日，“盟总”发出《关于废除对政治、公民、宗教自由限制的备忘录》，指令日本政府：立即释放包括共产党员在内的一切政治犯；废除特高警察机构；废除《治安警察法》、《治安维持法》等压制思想、言论、出版、结社及示威游行自由的 13 个法令；解除对政治、民权及信仰自由的限制。币原喜重郎内阁执行了“盟总”的各项指令，日本政治局势开始发生重大变化：政党开始重建，人民的民主运动迅速开展起来。

从 10 月 10 日至 22 日，绝大多数政治犯获得释放。12 月 1 日，日本共产党迅速重建，11 月 2 日召开日本社会党成立大会。日共和社会党影响迅速扩大。工会、农会急速发展，各类争取民主的市民、妇女、青年组织如雨后春笋般地相继大量成立。年底制订的《工会法》亦促进了工人运动的迅速发展。农民也在 1946 年 2 月 9 日组织了全国性的农会统一组织——日本农民协会。

重建后的政党和新涌现的各种政治团体，在战后初期极大地推动了日本群众的民主、和平运动。

首先是从 1946 年 3 月 19 日至 4 月 22 日的打倒币原内阁的民主运动，终于迫使币原内阁于 4 月 22 日辞职，从而结束了天皇任命内阁的历史，也是战后民主势力和人民运动的一次胜利。其

次是1946年战后第一个“五一”国际劳动节时，东京50万人举行反饥饿示威游行。在皇宫前广场上，红旗飘舞，国际歌歌声四起，人民民主运动达到高潮。5月19日，东京工人、市民召开“突破粮食危机国民大会”，25万人参加。1946年8月，海员工会为反对裁减4300人而进行了持续9天的全国大罢工。最后取得了胜利。各类工会展开了要求提高工资、反对裁员等斗争。在占领当局认为群众运动已超出了美国允许的范围而进行压制和取缔后，仍展开了要求全面媾和的运动、反对重新武装、争取民族独立的运动，特别是反对美军建立军事基地的人民斗争更是一次次地不断展开。战后日本展开的捍卫民主体制，争取民主权利的工农群众斗争，充分体现了民主主义的发展。

更深层次的民主主义思想在战后亦有了新的发展。美国占领日本为西方近代自由、民主主义思想在日本的传播开辟了道路；从法西斯军国主义、天皇制国家重压下解放出来的社会主义者和自由主义者们，开始了积极活动，宣传民主主义思想，举起了民主化的旗帜；民主化改革的开展，又反过来推动民主主义思想的发展。正如前节所述，日本传统价值观的转变，主要就是日本战后民主主义思想的发展，这股民主主义思想影响逐渐扩大，在战后初期，渐渐发展成社会的主导潮流。

三、天皇从人神化到人格化

战后，日本现代文明发展的一个重要标志就是天皇的人格化。天皇是自古以来日本政治文化的一大特色。天皇是日本国帝王的称号，既不是从日本国一开始就有的，也不是像日本肇国神话所说的神的化身。它如同各国的最高统治者帝王一样，亦有其产生、发展和演变的历史，只不过曾长期被人为地披上神秘的外衣而已。

古代日本的最高统治者，并非一开始就被称为天皇，直到6世

纪末，仍称为“大王”而未称“天皇”。据《日本书纪》推古16（公元608）年条记载，遣隋使小野妹子所携带国书中已有“东天皇敬白西皇帝”之句，这是迄今所知日本君主以“天皇”代替“大王”称号的正式开始。天皇原为中国神话传说中的三皇之一。《史记·秦始皇本纪第六》即载：“古有天皇，有地皇，有泰皇”之句，《史记·补史记·三皇本纪》亦记有“三皇，谓天皇地皇人皇为三皇”，“天地初立，有天皇氏”等句。汉魏时道教兴起，“天皇”成为道教称天帝的用语，主要指天上神仙们的主宰者，是宗教信仰的对象。《后汉书》中记有“观天皇于琼宫”之语。中国道教及其经典随着中日文化交流的开展传入日本，于是日本最高统治者借用“天皇”二字来表示其至高无上的地位，亦含有很强的宗教观念，将天皇逐渐神化为神，日本称之为“现人神”（现出人形的神）。

将天皇逐渐神化后，天武天皇为巩固大化改新后新建的以天皇为中心的中央集权制，敕令太安万侣等人，将远古流传的日本神话传说加工改造，编写成主要描述日本是神国，天皇是神的后代，及天皇家族形成史的《古事记》（712年成书）和《日本书纪》（720年成书）两部官撰史书。《古事记》、《日本书纪》被称为“记纪”，记叙了创世神生出日本诸岛等“大八州国”及“生国土既毕，更生诸神”的神话。按“记纪”记述，创世神所生诸神中，最著名的是天照大神等三神，天照大神又派其孙子火琼琼杵尊统治尘世并赐其三件神器（即八咫镜、草薙剑和八坂琼曲玉）为天皇皇位的象征。天孙火琼琼杵尊的孙子神日本磐余彦即是“记纪”所记述的第一代天皇——神武天皇。神武天皇率部从九州东征，用时10年，于公元前660年，终于在大和亩傍橿原宫即位，号称“始驭天下天皇”。将公元前660年定为建国元年，名曰神武纪年。神武天皇及其东征的故事，完全是编造的，神话色彩浓重，史家很少有人相信真有神武天皇其人，而定前660年为皇纪元年

亦是根据中国谶纬学“计算”编造的。谶纬说认为，辛酉”年必定有大事发生，而每隔第21个辛酉年则天命将大改。于是从日本接受中国隋朝文化开始的推古天皇九（公元601年、辛酉）年往前推算，推了21个周甲即1260年后，就推至公元前660年（辛酉）；因而以此年作为神武即天皇位的皇纪元年。

8世纪时日本人之所以要伪造神武天皇的历史，是为日本统治者服务的。或许开始时只是因当时与中国文化交流，深感有失体面，因此想编造神话历史以与中国媲美。但其后的日本统治者却竭力宣传，日本国土既然是天皇祖先生出的，就应该由天孙的后代天皇的子孙世世代代进行统治。“天皇”是现人神，是天神降临尘世，天皇的权力是神授的，甚至宣传大和民族是神选定的民族——天孙民族，日本是神国，理当凌驾于一切民族、世界各国之上。这些长期影响日本人的“皇国史观”，更配合神道教的逐渐传播，更进一步将天皇神化了。

神道教形成于大化改新前后。日本固有的原始信仰即有祭海信仰和农耕信仰等，在女王卑弥呼时又已“事鬼道、能惑众”了。中国的道教的传入日本对日本神道教的形成产生了重要影响。日本统治者，很需要能够神化天皇的宗教来为其服务。于是将道教的教理和仪式与日本固有的宗教信仰及有关天皇的神话传说等结合起来，经过加工创造，制造出以尊奉天皇为神主的神道教。“神道”即源于中国《易经》的“观天之神道，而四时不忒。圣人以神道设教而天下服矣”之语。

依照神道的教义，天皇不仅是日本国家的最高统治者，而且是现人神，是“神子”，因而也是日本国家祭祀的“神主”，即天皇祭祀祖先神灵也是管理国家的重要活动。神道形成后，随着日本社会的变化发展而不断演变，天皇的政治地位亦随着日本社会的发展变化而起伏，然而天皇作为神的权威、神道教的崇拜对象则几乎没有什么变化。

从进入镰仓幕府时期（1192—1336）后，政权集中在“征夷大将军”之手，经过室町幕府时期和江户幕府时期，直到19世纪中叶，明治维新（1868）为止，日本政权一直由幕府掌握，天皇大权旁落，只是个傀儡；然而，被神化的天皇仍保留着宗教权威地位，幕府将军的任命等亦要在形式上由天皇诏敕。

1868年明治维新后，日本进入了近代资本主义发展时期，西方文化在日本广泛传播，实现了工业化，建立了立宪君主制的近代天皇制。明治天皇睦仁，作为明治维新的旗帜，不仅成为近代日本总揽一切大权的最高统治者，而且活着时已被尊为“神圣不可侵犯”的“现人神”，死后更被作为神主供入明治神宫，着实是位“由人到神”的天皇。

明治维新后，明治政府重设神祇官，恢复祭政一致原则，将神道定为国家宗教，利用神道统一巩固天皇政权，向日本国民大肆灌输天皇神化思想，进行忠于天皇的奴化教育。特别是《大日本帝国宪法》即明治宪法的颁行，更以国家大法的形式，肯定了天皇的特殊地位。

明治宪法颁行的日子选定在所谓神武天皇即位日的2月11日，在1889年的这一天，隆重举行了礼拜诸神和列祖列宗的仪式后，才作为“御赐”宝典颁布了这部钦定宪法。

明治宪法以最高法规的形式，确立了天皇是整个日本最高统治者，拥有至高无上的地位与权力。第一章关于天皇的规定共17条，是宪法的中心，其核心是“天皇主权论”。其中规定：“大日本帝国由万世一系之天皇统治”，“天皇神圣不可侵犯”，“天皇乃国家之元首，总揽统治权”，“天皇统帅陆海军”，“天皇召集帝国议会”，“天皇实行宣战、讲和及缔结各种条约”等，[①] 即集一切国家大权于一身。而帝国议会、内阁、法院等国家机关均不过是辅

---

① 《战后史资料集》，新日本出版社1984年版，第46—47页。

弼天皇行使统治权的工具。日本国民是天皇的“臣民”，他们只有服兵役和纳税等义务。

在颁布宪法前后，明治天皇还发布了《军人敕谕》、《教育敕语》、《教学大旨》、《幼学纲要》等，宣扬“朕惟我皇祖皇宗肇国宏远，树德深厚”，尔臣民“一旦有缓急，则应义勇奉公，以辅佐天壤无穷之皇运”，“斯道实为我皇祖皇宗之遗训，子孙臣民俱应遵守”（《教育敕语》）[①] 等思想，推行神化天皇的教育，强迫国民背诵各种“敕语”，每日礼拜天皇照片，向皇宫方向朝拜，要求人们将天皇当作“肇国宏远”的现人神顶礼膜拜。明治天皇至高无上的政治权力和具有浓厚神道教神秘色彩的神权，使他的权威超过了历代天皇，亦可说通过几十年的造神运动，明治天皇确实真的由人变化为“神”了。

经过明治天皇之子大正天皇，到其孙裕仁昭和天皇，直到1945年日本战败无条件投降前，裕仁天皇亦被尊为神，奉为“明御神”、“现人神”，是天照大神的子孙和她在人间的代表，又是神道教的最高祭司，具有无与伦比的宗教权威，能以神的化身发号施令，并被当作活神受到参拜。他作为日本国的国家元首和军队的最高统帅，集立法、行政、司法、军事大权于一身，确实是日本的最高统治者。也正是昭和天皇与日本军阀、官僚和政客一起将日本拖入了侵略战争的深渊，并招致日本战败投降，最后失去了神的名义和主宰国政的大权，由神变成了人。

1946年元旦，报纸上登载了昭和天皇的“人间宣言”。这是遵照占领日本的盟军总司令部社会教育局长戴克上校草拟的一份要求天皇自己宣布“全面否定他自身的任何神格化或神话化”的文稿，由币原喜重郎首相亲自起草后，请盟军总司令部和天皇审阅同意后于1945年12月28日向外国记者公布，31日公开发表的

① 《战后史资料集》，新日本出版社1984年版，第56页。

诏书。这份诏书虽仍为文言，已用平假名写就，申明天皇是人而不是神。不过文中并未作正面的表白，仅如此宣布道："然朕与尔等国民间之纽带，始终以相互信赖与敬意结成，非单依神话与传统而产生。非基于虚构之观念，以天皇为现世神，且以日本国民为优越于其他民族之民族，进而应负有统治世界之使命。"①

与此同时，日本文部省不得不按照盟军总司令部的指令，发布关于废除纪念日宣读《教育敕语》的命令，通知不再把《教育敕语》视为神圣教条，改变以其作为制定教育方针惟一根据的观念。学校等机关也将天皇照片退还给宫内省，同时取消了对皇宫的遥拜。

1946年11月3日发布了《日本国宪法》(1947年5月3日起施行)。宪法关于天皇的规定共8条，主要内容是：(一)"天皇是日本国的象征，是日本国民整体的象征，其地位以主权所在的全体日本国民的意志为依据"。(二)"天皇只能行使本宪法所规定的有关国事行为，并无关于国政的权能。"天皇行使国事行为必须有内阁的建议和承认。(三)皇位世袭，皇室一切财产属于国家。皇室费用列入国家预算，经国会决议通过。与明治宪法相比较，天皇地位和权能的最大变化，是由总揽统治大权的君主变成了没有国政权能的"象征"。②

当然，天皇的"人间宣言"，存在诸多的局限和问题。当时对大多数日本国民来说，天皇由神转变为人也是理所当然的事。

但是，只要较为系统地了解天皇由人神化为神及又由神变为人的简史，则可以清楚地看出其巨大而深远的历史意义。

首先是天皇所拥有的至高无上的政治权力和被神化的宗教权威一下子丧失了，主权在君变成了主权在国民，天皇亦在国民主

① 《战后史资料集》，新日本出版社1984年版，第223页。

② 《简明日本百科全书》，中国社会科学出版社1994年版，第137页。

权之下，虽然国民主权还只是字面上的，但这的确是极大的变化，著名日本史家井上清认为，“天皇在国民主权之下，只是日本国的象征了。这的确是一千几百年来日本国家历史上最大的变革。”[1]

其次，随着“人间宣言”的宣布，近代天皇制亦无法继续存在，与之联系的日本法西斯及其所宣传的“国体论”，“家族国家论”，为实现“八纮一宇”即“世界一家”等侵略理论亦成为历史陈迹。

最后，在文化思想方面，以《教育敕语》为代表的天皇制思想意识也不得不废止了。教育体系之外，亦在政治、经济、社会、文化等各领域废止了、清除了大量的封建思想意识。从而为民主意识的增长创造了基础和条件。

四、近代文学派与自我的再觉醒

战后在天皇非神化的运动中，思想界批判绝对主义天皇制，将神格化的天皇人格化，重新确立日本近代的自我。文学界也是以批判天皇制的绝对主义作为出发点，引进西方各种现代思想，形成一股强大的人文主义思潮，促进近代自我的再觉醒。思想界和文学界两股力量汇流，猛烈地冲击着旧的思想体系和价值体系。战后日本这种精神结构的变化，促进日本社会主体的改革，反过来也必然促使反映主体的文学发生变革。战后日本文学的最大变革，就是作为战后派的主力——近代文学派的登台。

近代文学派的诞生，是以 1946 年 1 月平野谦、本多秋五、荒正人、埴谷雄高、山室静、佐佐木基一、小田切秀雄等七名评论家发起创刊《近代文学》为开端，以“确立近代的自我”的文学批评为先行，强调尊重人和尊重自由，摆脱包括封建主义在内的

---

[1] 井上清：《日本历史》下册，中译本，天津人民出版社 1976 年版，第 934 页。

意识形态的束缚，反对文学的功利主义，追求文学的真实性，提倡艺术至上，迈开了战后文学的第一步。他们从理论和实践两方面开展最充满活力的文学运动。尤其是与新日本文学会主流派围绕主体性论争之后，近代文学派更有力地巩固其作为日本战后文学的轴心地位。

近代文学派形成的基础是，这一派的人们于战前与无产阶级革命运动及其文学运动或多或少都有联系，战争期间在绝对主义天皇制的重压下，身心受到摧残，内心隐藏着一种不屈从战争和权力的反抗力量。他们既是战争悲剧的目击者，也是战争自身的受害者，由此造成他们内心的孤独和灵魂的创伤，从而形成他们相同或近似的人生观和文学观。近代文学派的共同特征是：批判绝对主义天皇制，追究战争的责任，呼唤人性的回归和确立近代的自我。这几个方面是相互联系，不可分割的。

近代文学派的人们直接或间接都有战争的体验，内心埋藏着一种反抗的意识，对人性、人道、自由和民主的价值有着深刻的理解，对人与战争有着冷静的观察，有着承受战败的历史冲击的能力，也能从正面接受战后这一历史巨大的转变。他们所关注的，都是直接涉及到与战争有关的绝对主义天皇制、战争责任、战争与和平、民主主义等问题，特别是涉及到由于战争面暴露出来的人性和封建性问题，并对这些问题进行反思。他们在批判绝对主义天皇制的同时，从多角度探讨人在战争中的奇异行径，揭示人性的阴暗面。这说明他们认识到战争与战败这一历史事实，以及自己在这一历史中的责任，顺应了历史发展的潮流。

他们在精神上留下战争的伤痕，体验到战败的精神虚脱和崩溃，但在理智上又有所制约和抵抗，并试图通过突出战争压迫与自我反抗之间的矛盾，表达自我内心世界的不屈意志和抵抗，其中蕴含着强烈的自审意识和忏悔意识。他们痛感过去整个日本之所以屈从于绝对主义，被卷入战争，是由于日本尚未确立近代的

自我。因此他们要从战争失败的痛苦中否定过去的自我，重新确立近代的自我。野间宏就强调："在日本，还没有确立自我，必须不断追求自我的完成。""除了构筑起探求自我完成的道路以外，别无其他生存的道路。"（《阴暗的图画》）

近代文学派作家固执于自我，并通过固执于"主体的真实"，在自我内部把握社会的真实，在主体性、内面性上深化自我意识和自我的战争体验。表面上看，这似乎超越了现实，实际上在更深层次上把握现实，更深刻地理解被战争和绝对主义权力所剥夺的人的价值和自我的价值。然而不能否认，在某些近代文学派作家中也存在这样一种倾向：将目光从战后的现实移开，把对现实的把握抽象化，一味封闭在自我主观的观念世界中。比如在批判绝对主义天皇制和追究战争责任问题上，强调要与根植于自身内部的半封建性质的感觉、感情、意欲作斗争，来开拓完成现代人性的途径。也就是说，试图从孤立的自我内部来发现新的观念世界。

近代文学派是在批判战争期间暴露出来的社会和个人内部的封建性的基础上，提出"确立近代的自我"，进而提出"文学主体的自立"的。由此引起了战后文坛围绕作家的主体性和文学的自律性的大论争。

问题的发端是：评论家本多秋五在《近代文学》创刊号上发表了《艺术·历史·人》一文，强调战后文学艺术"最重要的问题，首先必须自立"，"没有自我内部涌现的兴趣和喜悦，没有自我本身——个人内部喷发出的热情，艺术就会死亡"。评论家荒正人在创刊号的《同人杂记》中也呼吁"要尊重艺术规律"、"让艺术至上主义正确再生"。他们提出主体论，本是根据他们在战争期间经受了绝对主义对理性和个性的严重压制、日本文学屈从于反动政治的体验，以及根据战前无产阶级文学运动的政治主义偏向的体验，从反思的角度出发，呼吁主体意识的觉醒和创作主体的

解放，目的是要冲破长期以来作家和文学受到外在力量的束缚，要尽情地释放内在的能量，即受外在力量压制的作家自身的欲望、情感、意志和创造力。加藤周一、中村真一郎、福永武彦三人发表的《1946年文学考察》一文就指出：由于文学从属于法西斯权力，“从战时到战后，日本没有足以对抗外在现实的、完成内在力量充分成长的作品”，强调要进行民主主义伦理的变革就必须既反对顽固的狭隘的超国家主义，又反对极端的破坏性的所谓“革命精神”，这样才能在日本战后“培养理性和人性”。荒正人在《民众在哪里》一文中也指出：“不根绝压制我们的反动势力、军国主义、法西斯主义，就不能解放自我。”也就是说，近代文学派提出主体论，是作为一种对政治权力的批判力的主体性，作为一种自我本身的建设力的自主性来理解的。

从整体来说，在战后的日本，在近代的自我尚未完全确立、创作主体尚未充分形成的情况下，近代文学派提出恢复主体性，实质上是要实现从冲破外在的桎梏深化为主体内在桎梏的自我突破。首先他们认识到战后重新确立近代自我的主要障碍是绝对主义天皇制。荒正人、小田切秀雄等人在《文学工作者的职责》的座谈中，特别强调了这一点。荒正人认为：“只要作为前一时代的日本社会象征的天皇制存在，近代的自我就不可能得到确立。用政治术语来说，就是民主主义革命并没有完成。由此看来，天皇制问题是无法回避的、与当前密切相关的问题。”小田切秀雄指出：“有人认为，天皇制就是国民的感情。我认为，国民的感情实际上是在我们自身都不知其所以然的情况下具备的。所谓天皇制造成的国民感情，不言而喻，乃是一种非常封建性的东西。这种封建性以各种形式渗透到我们日常生活中的各种感觉的角落。所以，要与这些东西作斗争，就得与存在自身的封建性作斗争，就得与广泛浸润于日本民众中的封建性作斗争，这是非常必要的。从这个意义上说，与天皇制作斗争，乃是文学工作者的重要任务。”也就

是说，近代文学派不仅反对绝对主义天皇制的封建性，而且批判存在于自我内部的封建性、民众中的封建性，并且反对将文学归结为某种政治理念。这是一种积极的态度。

近代文学派在追求重新确立近代自我的同时，批判了外在的桎梏绝对主义天皇制，在某种程度上推动了战后的民主主义运动、思想解放运动和个性解放运动。在文学上，则是对军国主义、封建主义扼杀创作主体的批判，对战前无产阶级文学运动的政治主义偏向的批判。正如本多秋五所说的："他们是以对政治的敏锐关心为前提，一方面不断地同文学上的政治主义倾向作斗争，一方面又同反政治主义作斗争。除了新日本文学会以外，他们比其他所有文学集团的文学家对政治抱有更强烈的关心。"（《物语战后文学史》）小田切秀雄也认为："政治与文学中的政治是具有人性的，不能轻率地肯定这两者的对立，而应树立起两者前所未有的崭新的合理关系。"（《关于小林多喜二》）

从这里可以看出，近代文学派的主体论者中，并不是全然反对政治与文学的合理联系，而是认为过分强调政治观念，而忽视人性和人的主体价值，就会使文学从属于政治，就会用人的服从性来取代人的自我选择，取代人的主体性。应该说，这是对战时日本法西斯统治下的"遵从文学"，也对战前无产阶级文学某些政治主义偏向的正当的合理的抗拒。

但是，近代文学派的某些人批判了文学的政治主义倾向，批判了机械地理解文学应为政治服务的观点，却对政治与文学的关系作出机械二元论的解释，以及过分强调了人与文学的主体性，而将文学与政治完全分割开来，忽视作家履行历史使命和社会责任也是作家自我实现和作家主体性实现的一种方式。因而一味主张"排斥文学直接涂抹政治色彩"，而追求"为了变革人的'内在革命'的文学"。

同样作为近代文学派的平野谦在《一点反论》、《基准的确

立》、《政治与文学》等文中则将小林多喜二的《为党生活的人》受到某些政治主义偏向的影响和火野苇平的《麦子与士兵》屈从法西斯政治宣扬侵略战争相提并论，一律指责为都是“蔑视人性的”，并且提出反对“蔑视人性”，就要“站在近代个人主义的立场上不断地向将个人作为个人难以把握的政治提出反论”，因而认为“政治与文学两者注定要保持一定距离，不能统一”。更值得注意的是，平野谦对主体论的反思，不是建立在对束缚人的主体意识的内在桎梏的全面破除上，即不是将批判的重点放在封建军国主义的政治压迫上，放在完全从属于法西斯政治的具有深刻遵从性的所谓“报国文学”上，而是放在战前的无产阶级政治及其文学运动上。在这个问题上，近代文学派的其他同人与平野谦也是存在原则性的分歧的。

平野谦这种观点，更是遭到了提倡“政治首位论”的宫本显治等人的反驳，上纲到对“反革命”和“反动文学”的批判高度，并引申出政治与文学、追究文学家的战争责任和无产阶级作家的转向责任等问题。最后甚至发展成为一场批判现代主义的政治运动。

近代文学派这一以自我再觉醒为中心的主体论思潮，在日本战后社会，特别是思想界、文艺界之所以被广泛接受，是因为日本无条件投降以后，结束了封建军国主义的统治，人们获得了一定程度的自由与民主，面对新旧传统道德、伦理、价值观念的激烈对立和嬗变，产生一种希望与绝望的双重组合心态，陷入疑惑之中，出现要求重新认识自我、寻求自我的觉醒，于是近代文学派上述思潮就有了社会基础，一时流行起来。

鹤见俊辅在题为“战后日本的思想”的研讨会上指出：《近代文学》是战后思想史中的“主要论坛”，足以说明近代文学派不仅在文艺领域，而且也在思想领域产生了重大的影响。

五、现代主义第二波——存在主义的再传播

作为西方现代主义一个重要派别的存在主义哲学之传入日本，始于明治30年代，即20世纪初，当时西方的克尔凯郭尔、雅斯贝斯、海德格尔、尼采等的存在主义哲学思想，经由日本哲学界和十哲郎、西田几多郎、九鬼周造、三木清等人引进日本。稍后还译介了不少西方存在主义的文学作品，如堀口大学译《墙》、臼井浩司译《呕吐》、《密室》等，同时陆续出现了具有存在主义色彩的作品，如村山知义的《白夜》、高见顺的《应忘故旧》、三好十郎的《幽灵庄》等。但当时在日趋严重的绝对主义的重压下，存在主义没有适宜的发展土壤，没有形成一种文学思潮流行起来，不久就在军国主义的思想钳制下被扼杀了。这就造成日本存在主义发展的滞后性。

第二次世界大战以后，日本遭到彻底失败，从政治、经济到思想领域都受到巨大的冲击，特别是美国投掷原子弹对广岛、长崎造成毁灭性的打击，给日本国民的心理投下了长长的阴影。他们在急剧的历史转变过程中，感到无法把握历史的进程和个人的命运，在绝望和孤独中忍受着战后现实的沉重负担，普遍产生一种抑郁的情绪，企图从苦闷彷徨中诉诸于自我否定、非理性的东西，这才给存在主义哲学和文学提供了发展的气候。

战后日本哲学界以“存在主义研究会”及其会刊《存在主义》为中心，对存在主义的研究又活跃起来，他们一方面积极译介克尔凯郭尔、雅斯贝斯、萨特的论著和基本思想；另一方面用存在主义的观点来解释战后社会的各种现象和剖析被战争扭曲的自我的存在问题。尤其是萨特的存在主义思想的传播非常广泛和深远，其影响不仅限于哲学界、文学界，而且及至一般的大学生。

其特点是：一是将反对战争的反人性的抗议与检讨战争历史教训结合起来；二是将反对资产阶级社会现行体制与探索社会的前景结合起来；三是按照日本的思维方式阐述西方的存在主义，使之适合于日本理论知识的诸领域，并通过美学理论的阐释和文艺作品的形式对日本社会意识产生影响。

战后1946年，以翻译出版《墙》单行本为契机，萨特主张"介入文学"的思想，对战后日本文学产生很大的影响，但陀思妥耶夫斯基的影响也是不能忽视的。他们的影响，主要表现在存在主义作家们按各自的方法，尝试着以存在主义来表现文学的整体，将存在主义文学倾向向社会扩展，反映战后社会的整个危机意识。

日本存在主义文学的基本内容，首先是探讨战争对人性的扭曲、人的存在的荒谬性和反省人的存在的价值。近代文学派作家大都有战争的体验，战后具有一种强烈的忏悔意识，积极从自我内部追究战争的责任、"转向"的责任，从痛苦的体验中否定过去的自我，重新寻找自我的恢复和自我存在的新价值，在绝望中探索一种新的信念。这是一种逆反心理，从逆反中肯定人的存在价值。只有从他们这种受战争创伤的逆反意识中才能准确地捕捉其真实的意义，它既有对现实的严峻认识，也有自我的再检讨。日本存在主义文学就是主要在这个基础上，反映人的命运被战争所蹂躏和被政治所主宰，完全丧失作为人的资格和价值。它表现出来的两种倾向，一是人被现实的力量所压倒，处在完全孤立的状态下对自我、对社会所进行的主观的反抗；一是社会巨大的机械力制约着人的命运，人的存在的基本关系是脆弱的，于是将人放在特异的位置上，从观念世界揭示人的存在的不合理性。

其次是探讨人的自由问题。日本存在主义作家基于战争的历史教训和思想体验认为，关系人的存在的根本问题，是"人的自由问题"。为寻回在战争中丧失的自我，就必须重新检讨人的自由问题，即获得"自由的选择"、"自由的创造"问题。他们以为，只

有自我享有充分的自由，才能重新确立人的本质和人的主观能动性。这是日本存在主义对战争和权力压迫人的自由的一种实际感受和思考，它力图充实人的存在的内容。这种对人的自由的追求，带有对战争和战后现实的否定的含义，以及对人们掌握自我命运的鼓励作用。本多秋五曾概括说：存在主义文学所“追求的最终的东西，如果用一个名称来表达，那就是人的自由”（《物语战后文学史》）。与此相关，就是对人道主义的追求，强调尊重人，发出了尊重人性的呼唤。这是建立在批判战争的非人道、反人道的基础之上的。

作为战后日本存在主义鼻祖的椎名麟三的《深夜的酒宴》，首先表现了人在战后的废墟上的存在，产生一种不安感和不快感；其次表现了对自由的怀疑，人既没有希望也没有幸福，只有在不安和绝望中挣扎，仿佛在死亡线上徘徊，彻底地感到人生无意义的存在。他的《永久的序章》反映了存在主义这种自由观。他笔下的主人公残废复员军人砂川安太因患病将不久于人世，当他感到自己的死已经确定、自己的存在已无意义时，就以为自己反而有了一种“牢固的自由感”，可以成为一个完全意义上的社会主义者，于是向革命运动转化，自己在游行的高潮中因心脏病猝发而死去。他的死脸上浮现出一丝微笑。他在作品里就道出：“死，它给我带来了一切。带来了自己是活着的、带来了这种牢固的自由感。”

对战后存在主义文学作出重大贡献的还有埴谷雄高和野间宏，其功绩在于努力促使存在主义日本化。埴谷雄高在《死灵》中提出“意识＝存在”的新理念，强调了意识是一切存在物互相凭依的状态，是“自己＝他人”、“他人＝自己”这样一种完全是观念性的自我世界，企图以此观念构建其日本式的存在主义思想。野间宏追求的不是观念性的自我，而是非常肉体性的自我。也就是说，他的“自我”和“自他”的关系是极其肉体性的感觉。他通过《阴暗的图画》描写主人公看见勃鲁益尔的画，自己的性欲与

战争和社会黑暗压迫下的痛苦叠合起来的故事，以及《崩溃的感觉》通过描写主人公看守一个吊死的学生的尸体、回想起战争期间自己自杀未遂时的崩溃的感觉，和由于看守尸体、不能与女友发生性行为而产生的死的感觉与性欲相互混杂起来的故事，来揭示自我的问题与自他的问题的关系。也就是说，他们通过观念性的自我或肉体性的感觉，来肯定自我的完成，并在这里确立它与存在主义的接点。野间宏曾提出：必须将人作为心理条件、生理条件和社会条件的统一体来把握，上述的作品就是在创作上的实践。

50年代以后，随着战后时代的终结，日本社会开始摆脱战后的混乱、贫困和战争的阴影，经济进入恢复与高速发展，社会相对稳定但又面临新的矛盾和危机。日本存在主义从探讨战争和战后人的基本存在的关系，转而关注整个资本主义社会的状况和人的存在的不合理现象，但又表现出一种悲观与绝望的情绪，只相信自我的完善，而不相信民众的变革力量。他们对战争的体验逐渐淡薄，有些人就根本没有战争的体验，脱离了战后初期的存在主义对战争和战后生活的积极关心，虽然也不乏对政治、社会的关心者，但大多陷人追求个人内心的不安和日常生活的矛盾中去。这种转变，主要是如上所述的日本社会，既充满和平与发展又充满荒诞、异化、扭曲和丑恶的一种反映。文学要表现这种与战后初期不同的社会现实与生活，无论在观念上和形式上，自然都要发生相应的变化。从对战争和战后生活的关心，转向对资本主义社会的危机以及新时代的核武器对人类的威慑等现代社会问题的关心，以及作出存在主义式的思考。正如大江健三郎所说的，“我们新的一代文学家必须在可怕的孤独中进行暧昧的战斗”（《传统与文学》）。所以说，存在与虚无几乎成为存在主义文学的主调。

从创作上来说，安部公房、大江健三郎就是较有代表性的作家，他们分别表现了在资本主义社会危机和核威胁下，人在社会

中存在的孤独，以及人与人、人与社会、人与自然既相互联系又相互疏远的关系，以此来说明互相之间的不协调；同时以观念作为探索的手段，并且使其成为探索的目的。

安部公房的存在主义特征是：反映人与现代社会的疏远，陷入孤独和绝望的生活，于是设定奇异的幻想，比如设定在一个“物体”内，自在地转换形象和构建非现实的世界，来追求人的内在性。同时，在现实中发现了超现实、又努力捕捉超现实的现实。他塑造人物的变身、变形的形象是：无论是《赤茧》中的“茧人”、《墙——卡尔玛氏的犯罪》中的“墙人”还是《砂女》中的“砂人”、《箱男》中的“箱人”，都作为构成超现实的总体，构成“物”的世界与“实存”的世界，即外部的现实与内部的现实的双重异化。但他们虽然被双重地闭锁在现实的秩序和自我意识的内部，还是顽强地挣扎着表现自己的精神。

安部还从自己亲自体验的都市生活中，将唤起人物的形象，闯进人物的内心世界，仔细观察和把握人的内在的东西。《他人的脸》贯穿这种实存的思想。男主人公把自己藏在自己造的一个假面里，诱惑妻子同他通奸，他向妻子自白之后，发现妻子知道了一切，这样反把他的假面戏逼到了绝望的地步。作者在于通过揭示主人公内心的一种冲动，一种意识，即他苦恼于自己完全缺乏与他人可共有的东西，表现了在复杂的现代社会里，任何人都可能有某种程度的异常。因为一般相信是正常时，有时也不得不怀疑这种正常性。在这里，安部通过这个荒诞的故事，以丰富的想象力来象征性地描写现代人的这种宿命。公房特别注意构建其日本式的存在主义语言风格和文体风格。

安部公房追求的先锋文学，就是打破传统的文学，创造出崭新的文学世界。但从整体上看，首先是自律地产生，一是赋予古典式的；二是作家以自己经历的战争期间、战后时期，人的生存状况给他带来的感觉作为基础，完全是日本式的表达方法。其次

是通过与西方存在主义的邂逅，除了接受了从尼采、海德格尔的哲学思想之外，主要接受卡夫卡等文学思想的影响。尽管如此，他与卡夫卡的以自我批判个人罪意识作为创作的冲动不同，他的创作的第一义是追求艺术的升华。

大江健三郎是作为新生一代的存在主义作家而开展文学创作的。他接受萨特存在主义的影响，主要表现在三个方面：一是人的存在的本质观念；二是发挥文学想象力的表现；三是追求“介入文学”。这三方面表现在创作上，是从心理、生理和社会三个方面捕捉人的存在意义和价值。但是他是具体通过日本的状况、个人所体验的现代人面临的核危机、残疾危机和性危机来寻找日本现代社会的定势，从而形成大江式的存在主义文学。

大江在接受萨特等存在主义影响的同时，也受到日本的法国文学学者渡边一夫的影响，其一是在渡边有关拉伯雷的译著中，具体学习和体验了米哈伊尔·巴赫金所提出并理论化了的“荒诞现实主义或大众笑文化的形象系统”——物质性和肉体性原理的重要程度；宇宙性、社会性、肉体性等诸要素的紧密结合；死亡与再生情结的重合；还有公然推翻上下关系所引起的哄笑。正是这些形象系统，使他得以植根于自己置身的土地，同时开拓出一条到达和表现普遍性的道路。其二是渡边介绍了最具人性的人文主义，尤其是宽容的宝贵、人类的信仰，以及人类易于成为自己制造的机械的奴隶等观念，对他的影响，促使他通过自己的工作，让人从时代的痛苦中恢复过来，并使他们各自心灵上的创伤得到医治。这对大江健三郎的人生和文学的形成，确是起到了决定性的影响。

在这里应该特别强调的，大江受到渡边一夫将人文主义者的人际观，融入到日本传统美意识和自然观中的追求精神的影响是巨大而深远的。比如大江虽然受到萨特存在主义的影响，但他既贯穿人文理想主义，致力于反映人类生存环境的改善的题材，又

扎根于日本的乡土、民族的思想感情和审美情趣，强调民族性在文学中的表现。并表示他只对日本读者说话，先前对日本古典名著《源氏物语》不感兴趣，现在要“重新发现《源氏物语》”，并在实践中以这种思想为根基，尽力运用日本传统文学的丰富的想象力、日本古老神话的象征性，以及日本式的语言和文体，以保证吸收存在主义文学理念和技巧并使之日本化。大江文学的异彩，正是在和洋文学的相互交错中碰撞和融合而呈现出来的。大江健三郎的文学从日本走向西方，从东方走向世界，也是源于此吧。

正如柘植光彦总结这一时期的日本存在主义文学的特点时指出的：“实际上，有的作家受萨特的影响，也有的作家没有受萨特的影响。（中略）尽管如此，与存在主义的关系应该指出的是，战争期间、战后时期，人的状况给所有的作家都带来了以共同感觉作为基础的共同的主题。战后文学的存在主义倾向，首先是自律地产生，其次是通过与萨特的邂逅产生巨大的漩涡”。（《存在主义》）

大江健三郎正是将存在主义日本化而取得成功，于1994年获诺贝尔文学奖，使日本文学继川端康成之后再一次走向世界。



8 花香，洋画，黑田清辉作，受法国外光派的响，确立近代洋画在美术史上的地位

第十一章

和洋文明调和的历史经验

一、对西方文明的认同与拒斥

日本走向现代化的历史事实证明，在政治经济、文化教育诸多领域，广泛吸收西方文明的成果，逐步实现传统自身的完善，对传统进行创造性的转化，建立一个新的交流模式，对于推动日本的现代化是至关重要的。

日本接受西方文明的影响，发生东西方文明、和洋文明的冲突，并非始于明治维新，而是始于前近代，即幕府时期，最后则是通过维新后百余年的历史，作出文明的抉择，建立日本与西方、传统与现代的文明结合的新模式。和洋文明的冲突与融合，贯穿于日本的现代化之全过程，大致可以分为三个阶段。

第一阶段是导入期，从引进技术开始表层文化的变革。日本幕府面临外患的危机，为追求用科技来达到“富国强兵”的需要，即使实行锁国政策的时候，也不断地吸收兰学，吸收有实用价值的医学、地理学、科技和语言，乃至吸收德、英、法等国的洋学。当时洋学派对待西方文明的几种态度是：(1) 只学习地理学和军事技术等在对外政策上、国防上不可缺少的东西，而排斥一切洋学的“穷理”。(2) 在认识自然的领域，也承认洋学的“穷理”，但在哲学、认识问题的领域，则采取东方传统的儒学观念。(3) 以洋学的“穷理”来代替以往的自然哲学、认识领域也尽可能吸收西方的自然科学成果。西洋虽无“道”，但在“艺”(技术) 方面

却是卓越的。连非洋学派也认为"西洋学说中也有一二可取"。

从总体来说，上述对待西方文明的论点，在学习西方的技术的认识上是一致的。但围绕对待技术以外的西方文明，尤其是西方精神文明则存在差异，其中以上述第二种论点占主导地位，佐久间象山的"东洋道德西洋艺"则是比较有代表性的，其后桥本左内也提出"器械艺术取于彼，仁义忠孝存于我"，都是强调了学习西方自然科学及应用技术，而保持固有的传统道德和文明精神。以横井小楠为代表的开国论者则进一步主张兴隆洋学，以反对封建的世界观，或废忠君主义，建立西欧式的共和政治和文明生活，从而开始涉及制度和风俗方面的问题。

从历史发展的角度来看，作为前近代对待西方文明的代表论点——"东洋道德西洋艺"，是在锁国的情况下提出的，虽然对西方的文明缺乏全面的了解，但并未对西方的文明采取完全拒斥的态度。美国的日本文学研究家唐纳德·金谈及这一论点时指出："在确认西方技术优于东方、而能确定西方道德究竟是优于还是劣于东方的时候，无论如何东方（包括日本与中国）需要有西方所没有的东西"，"当时最理想的就是借西方的东西来继续维护日本或东方自古以来的固有道德"（唐纳德·金、司马辽太郎对谈录《日本人与日本文化》）。可以说，"东洋道德西洋艺"这一论点的提出，是与挽救民族危机的理想紧密结合，欲图借西方技术来实现自身的强大，以抵御外患，它注意到技术和洋学的"穷理"的科学意义，而又担心在"西方的冲击"之下，会丧失日本文明精神和全盘欧化，在认识论上又保持东方的传统观念，吸收西方文明而又不丧失忧患意识，并成为两种文明最初交融的基础，是有其合理性的一面的。这对于当时坚持传统的主体性，吸收西方文明以维新、催发日本现代化的萌芽，以及最后确立以传统文明为根基、以西方文明为诱因的日本式的现代化模式，是起过一定的启蒙作用的。当然，过分夸大和肯定其主观目的的正确性，一味

强调其合理的一面，而忽视东洋道德在社会功能上的二重性，忽视其消极的一面，缺乏对传统文明改造的自觉认识，无法突破传统的固有格局，因而这种认识与原来提出的愿望相反，导致随后的传统主义的泛滥。应该说，这一时期吸收西方文明局限在表面层次上，对西方精神文明基本上是采取拒斥的态度。

第二阶段是消化、大量移植期，由大量引进技术进而引进制度和生活方式等，开始了中间层次的变革并渐及深层次。明治维新以后，实行开国政策，在西方文明大量涌入的挑战下，在对待西方文明上出现了极其对立的不平衡的现象，反复交替地出现企图用西方文明排斥传统的“欧化认同论”，以及企图用传统来拒绝西方文明的“传统本位论”，这两种极端的对立，使东西方文明、和洋文明交流中的冲突，在更广泛的范围内展开。

明治维新使日本向西方大开门户，对西方文明产生一种新的特殊态度，同时积累了前近代吸收洋学的历史经验，并有了现代化的雏形，开始重视改革政治社会结构来迎接西方物质文明和精神文明的新挑战。在吸收西方科学技术和重实证的科学思想的同时，通过接受西方民主主义，部分选择西方的制度、法律和价值观念，使和洋文明处在冲突、并存和消化西方文明的新阶段。譬如，在体制上，资产阶级议会制与封建天皇制并存；在民法上，资产阶级财产法与封建的家族法并存；在价值观念上，摄取人文主义思想，承认人的主体性和人道主义精神，开始确立近代的自我，但又限制在内在的伦理传统规范之内，与东方传统的群体意识结合，并存于社会生活的各个方面。这一切都是“东洋道德西洋艺”在新的历史条件下，在高层次上的一种现象形态，并发展为上下统一的“和魂洋才”的口号，开始探索一个新的文明模式。但在构建新文明模式的过程中，一度出现过将日本传统的现代化仅仅看作是洋学向日本位移，陷人“全盘欧化主义”的机械一元论模式，即“冲突、认同”模式；此后又长时间地出现从日本中心

论出发的复古的传统一元论模式，即“冲突、拒斥”模式，对西方文明，特别是西方精神文明采取抑制的态度，不仅没有充分利用西方文明改造传统的不适应现代的东西，反而使之更加强化，压迫着日本的近代自我和民主意识，即压迫着传统的创造性转化，产生现代化的逆向反应，导致传统文明中的封建性的深层积淀，最后出于一种政治的动机，与国家主义结合，将其推向了极至，大大地延误和推迟现代化的进程。

总之，在这一阶段，日本由吸收西方物质文明发展到部分吸收西方制度、法律、经济学等，并不完全排斥人文科学和社会科学的所有部门，但和洋文明是在严格的封建的制约下，在传统文明内在结构的多层次上展开了全面的冲突的，主要表现在以下几个方面：(1) 在政治层面上，封建君主专制政体与近代君主立宪政体、民主政体的冲突，最后建立以绝对主义天皇制为中心的专制统治和西方强权政治结合的体制。譬如明治宪法明文规定了“万世一系的天皇统治”，“天皇神圣不可侵犯”，使议会的权限和国民的基本权利受到天皇大权的严格限制，同时，又规定“天皇通过立宪的条规行使其统治权”，使君主权受到一定的法律限制，保持一种紧张的平衡关系，等等。(2) 在观念文化上，西方的人本主义与日本传统的权威主义、西方的民主自由思想与传统的专制思想发生冲突，最后强化日本传统的神权、皇权思想，严重压制现代文化所萌生的个性意识与主体精神。譬如，《教育敕语》鼓动人民的生活方式的欧化与传统并存，却又要求“完善道德力量”，规定天皇有权干预国民的道德观念和社会观念。(3) 在经济层面上，西方近代资本主义工业经济与传统的地主经济、农业自然经济发生冲突，并由此而产生西方重理性的科学方法论与传统的重直觉的经验方法论的冲突。(4) 在社会结构上，传统的家族制度与现代组织形态发生冲突，等等。围绕这几方面的冲突与平衡，日本在科技、制度以至部分风俗习惯、生活方式发生了很大

变化，但仍未能进一步调整体制、法律乃至社会结构和价值观念系统，以完全适应多元性的现代社会。同时，一旦失去上面几方面的紧张对立关系所保持的平衡，就会严重倾斜一方，昭和时代绝对主义的进一步强化，就是历史的证明。

在多种模式的抉择中，虽然触及古今和洋各种文明之间的关系问题，但未能辩证地解决在冲突中出现的复杂的文明变迁的实质问题，而往往采取了极端的思维方式，将两者的对立单纯化，譬如“冲突·认同”和“冲突·拒斥”模式，都走向各自的极端。但在这一阶段，也出现了由冲突走向并存、融合的发展趋势，探索和逐步建立起崭新的“冲突·并存融合”的模式，在某些方面达到并存与结合（也多是外在的结合，而缺乏内在的融合）。某些方面又或认同，或拒斥。总的来说，这一文明模式充分肯定西方文明是传统转化的主要外在因素及其历史性的作用，同时又注意到传统文明的内在活力及其自身的可变性，是向现代转化的重要内在因素。可以说，其重要意义在于开始突破传统的一元论模式和机械的一元论模式。从权威主义与专制主义的束缚下解放出来，以现代精神文明改造传统的价值体系，对传统进行合理的冲击，逐步形成新的文明模式。它促进了日本近现代历史和社会的巨大变迁以及现代化的进程。

第三阶段是并存融合期，进一步开展深层文明的变革。第二次世界大战以后，美国占领日本，强行进行民主化，变革天皇制、家族制和废除贵族制，以及进行其他一系列政治经济改革，日本传统的社会秩序全面解体。对封建政治、经济、文化，特别是政治上、历史上、文化观念上的绝对主义天皇制的批判，促进了人们思想的解放和观念的变革。同时形成巨大的人文思潮，再次接受科学与民主的洗礼，人作为社会个体存在而全面觉醒，自由开放，猛烈地冲击着传统的价值体系，使和洋文明的冲突在前所未有的广度和深度上展开，使之逐步由外在的结合而达到内在的融

合，日本传统的文明精神才具有更多促进现代化的积极因素。这一时期，虽然短暂地出现过将传统视作封建的东西，对任何传统价值观念都表示怀疑，而主张美国化的倾向，但是总的发展趋势是：吸收西方物质文明的同时，以西方精神文明为诱导力，对日本的传统价值观念作重新的思考，重新焕发传统文明的创造活力，在坚持传统创造性的主体下，全方位、多层次地引进西方现代文明，避免了“认同”与“拒斥”的极端模式，建立起一个崭新的“冲突·并存融合”的模式，使多元化结构进一步扩大和系统化，使其文明体系具有更大的包容量和吸收能力，为和洋文明的并存与融合创造更为有利的条件。具体表现在采取政治上的西方体制、法制，经济上的西方市场体制和东方传统的社会结构的结合办法，保证西方文明与传统文明的结合，得以在日本人的特有的思维方式的基础上融合。这一模式确保深层文明的变化仍然根植于传统的基础上，对于完成日本式资本主义现代化的历史任务，无疑起到极其重要甚至是决定性的作用。

二、“冲突·并存融合文化模式”的确立

上述三个阶段并非绝然分割，而是互相交错，彼此相关的，而且还在不断地发展着。其程式是：和洋两种异质文明相撞，不平衡→对两种文明的自觉与反省→开始包容外来文明→两种异质文明分解、化合→创造与重新整合→新的平衡。从不平衡达到新的平衡这一程式的不断循环，是在和洋文明都发生变化和传统的延续中保持独特的平衡，最终将会达到完全融合与定型。但这一循环贯穿在日本近现代历史的所有时期，直至今日，还需要经过一个相当长的历史时期才能最终完成。

可以说，东西方文明、和洋文明交流的“冲突·认同”模式和“冲突·拒斥”模式，是无法完成这一程式的。因为前者否定

日本文明传统的自律要素，而以西方文明作为决定的因素，实际上是“外因决定论”；后者则否定西方文明的他律要素，无视西方文明所具有的促进传统向现代转变的催化作用。总之，两者都未能正确把握东西方文明、和洋文明的对立价值是一个文明整体中的综合因素，而不是并列因素，相反地把某一文明要素推向极端，因而未能为两种不同质的文明的融合提供一个综合因素，来建立一个融合的机制。正如日本学者加藤周一指出的：“明治以来，一兴起企图使日本文化全盘西方化的风潮，便产生了主张尊重日本式的东西的反动。这两种倾向的交替，至今似乎依然没有停止。切断这种恶性循环的出路，可能只有一条，那就是完全放弃企图纯化日本文化的愿望，不管是全盘日本化还是全盘西化”（《日本文化的杂种性》）。所以，在两种异质文明的冲突中，首先必须排除将两者的对立单纯化，努力寻找其结合点，使之融为一体，这样就必须打破文明发展的单一模式，建立一个新的多元模式。“冲突·并存融合”的模式就是最佳的抉择。

关于和洋文明的结合，有的学者认为是“和洋混合”，似乎把两者的结合看作是简单的嫁接，而没有把握两者从表层行为到深层价值结合的本质。周恩来谈到传统与创造问题时科学地指出，这种融合是化学的化合，不是物理的混合，不是两种东西“焊接在一起”。[①]所谓化学化合是两种以上的元素经过溶解、生成、分解、化合而升华。也就是说，和洋文明两者都发生变化，否则就无从化合。日本现代在东西方文明精神交流中的这种变化，开始是从表面物质层次而及中层的制度层次，一超出这个范围，就不可避免地及于深层的整个价值观念和精神结构，最后创造出一个新的行为系统和价值系统。这种多层次的变化，在一元文化结构体系内，无论是传统的一元结构体系，还是洋学的一元结构体系，都

① 《周恩来论文艺》，人民文学出版社1949年版，第99页。

是无法完成的。

可以说，东西方文明、和洋文明的冲突所产生的变化，没有离开日本社会文化背景及其传统文明的基础，但传统文明结构对西方文明存在适应与不适应的两重性。西方文明要素的持续影响，对于日本传统的社会结构、价值系统所带来的巨大撞击，必然引起对传统的文明结构再解释→再构造→再创造，形成化合的基因。在这一过程中，两者可以并存，互相比较，既使西方文明、也使传统文明的基本特性变质，产生可能化合的元素，但要达到化合还需要有一个多元性的混合过程，一个长期顺应的过程。在多元性的混合状态下，需要坚持日本传统的创造性主体，同时需要注意传统存在反作用的影响。在这混合的过程中，择优而从，适者生存，包容、并存或融合。这只有“冲突・并存融合”的多元模式才能完成。可以说，要组合这样一个“冲突・并存融合”的模式，对传统的创造性转化是基本条件，接受西方文明则是转变中的重要环节。东西方文明、和洋文明的结合形成新的文明实体，就不是两种文明的联合体，而是相化合的产物，是“你中有我，我中有你”的难解难分的文明复合体。

这里还有一个值得探讨的问题，那就是日本文明究竟是“模仿型”，还是“创造型”？有的学者认为日本文明是模仿而缺乏创造性。无容置疑，在这一“冲突・并存融合”的模式中，日本文明接受外来文明有一个混同、模仿的过程，但最终融合而重新构建一个文明实体，它是立足于日本传统的再创造，即主要是坚持以日本文明创造性的主体为中心，以传统文明内在的合理性制约着西方文明，又以西方文明来补充和充实自己，并在两者的融合中创造出来的。这不是单纯的模仿所能完成的，这种融合本身就包含着创造的意义。只有这样，现代的日本文明才能逐步达到成熟的地步。正如印度诗圣泰戈尔在《日本精神》一文中谈到的：与外来文明融合中，“日本创造了一种具有完善形态的文明”，“日本

文明不仅是从单纯适应的能力出发，而且是从内在的灵魂深处产生出来的”。应该说，正是日本传统这种本质性的东西，保证了日本文明的创造性，而不是单纯的模仿。

这一“冲突·并存融合”的模式，建立了日本与西方、传统与现代的结合机制，但这种多元文化的结合、融合，经历明治维新后百余年的历史，至今也不能说已经完全融合、定型了，它将贯穿于日本的现代化的全过程。我们可以从日本的社会结构和文化形态两个方面，来考察这一文化模式的结合机制。

首先，日本对外来文明之所以表现出巨大的包容力，是因为日本社会结构是复合形态。日本社会由多元要素形式构成的，是一个开放性社会，基本上不具有封闭的性格。历史上的日本社会结构，无论从生产形态还是从政体形式来看，都是复合型的。现代社会也是西方政体与日本传统社会结构的复合，其权力结构长期追求和维持传统与现代各种要素的平衡，东方与西方多种要素的兼容并蓄，有可能使传入的西方文明产生重大的变异，以融入日本文明之中，对包容西方文明发挥着重要的作用。

同时，日本社会以“和为贵”作为规范，追求和谐与统一，所以存在于日本社会相异的东西，并非要决个“东风压倒西风”，或者“西风压倒东风”，比较容易使两者相辅相成，配合适中。这种社会心理特征，也为东西方两种文明交流建立起一种双向的关系，一种具有深刻意义的既对立又并存发展的关系，为两者的融合——从表面层次而及中高层次的变革，从传统社会向现代社会的转变，提供了较大的选择性。

其次，日本文明结构也是复合形态，具有一种重要的吸收外来文明的内部机制。日本文明具有重层性，其根底含有多种复合的要素，譬如日本文明具有复合性，含有原始本土文化和神道文化、中国儒道佛文化、西方基督教文化、人文主义乃至马克思主义等要素，其自身没有形成强固的文明思想体系，对外来文明的

抗拒性并非强烈。同时，作为日本文明复合性的标志，还有复合文字（汉字、假名、外来语）、复合宗教（佛教、神道教、基督教）、复合民俗（生活上的双重方式），等等，所以对各种不同质的文明要素的适应性很强，表现出巨大的包容性，易于用全面引进的方式接受异质文明。

可以说，日本的社会结构和文明形态之所以具有开放性和包容性的本质特征，是因为这种文明一旦形成，又反过来改造社会结构。日本复合的社会结构产生了与之相适应的并存融合型的文明形态，对外来文明的选择与包容产生重大的作用，更能适应多元化的现代社会的发展，从而促进社会结构的变革，推动现代化的进程。

再次，日本人的这种包容多元化心态的形成，有着数千年吸收中国文明经验的积累，以及近现代经过明治维新和战后民主改革，从上而下或从下而上形成一股强烈的变革潮流，培育了国民的强烈的开放意识、改革意识的特殊的包容文化心态，对异质文明一般能够采取宽容随和的态度。具体表现在日本国民既有执著传统的精神，对自己的传统感到自豪，同时又大胆吸收外来文明，不以为耻，相反常常感恩于外来文明，认为中国文明是日本文明的母胎，日本现代受惠于西方文明，等等。所以他们从心理到行为都具备接受外来文明的自觉，而这种自觉又是与对民族文明传统的自觉相一致的。

就以现代化而言，日本对东西方文明、和洋文明的审视和比较，经过明治和战后的两次启蒙，就更冷静、更具自觉性，实现了从两极的单一模式解放出来，对模式的选择更趋自觉和多元性，其目的性也更明确，学习西方是为了改造完善和丰富传统，而不是向西方认同；继承传统，是为了创新，而不是选择过去和全面继承过去，因而适应了大众的包容心态，取得大众的共识和自觉的支持。

总括地说，在现代化的进程中，日本文明之所以能置身于世界现代文明的潮流，在西方文明像潮水般涌来时，做出一个又一个面向现代化的抉择，巧妙地吸收、消化和融合适于自身现代化的东西，是有赖于建立“冲突·并存融合”的多元模式，构建了开放的社会结构和文明价值体系，树立了多维的价值观，比较适应现代发展的潮流和趋势，来迎接“西方的冲击”，以及西方文明的挑战。

三、现代化中日本文明的抉择

日本文明在走向现代的过程中，碰到“西方的冲击”问题，不断反复出现欧化主义与传统主义的思潮，不断在东西方文明的冲突中寻找自己的位置，作出自己的文明的抉择。所以说，日本文明的现代的道路并不是平坦的，而是非常坎坷与曲折的。日本前近代，幕府实行了二百余年的“锁国”政策，推行传统主义，在对待西方现代文明方面，借鉴西方技术的认识是一致的，但对待西方精神文明则基本上采取拒斥的态度。这时期相继出现的“踏圣像事件”、“寺证制度”、“五人组制度”等排斥西方宗教的事件，就是最明显的例子。

正如前述，明治维新以后，为了推进资本主义现代化，恢复开国，提出“文明开化”的口号，并根据现代化的需要进一步吸收西方自然科学、技术文明，在表面层次上借鉴西方的文明。但是却严格限制在残存的封建结构和文化结构，以及政治的允许的范围之内，因而给日本现代化带来了消极的影响。在明治中期至昭和年代的政治环境下，在以政治化的天皇制为大一统的思想模式的影响下，日本企图通过保存国粹，实行所谓传统的神道国教化与国家的现代化相结合的政策，用神权来粉饰天皇，规定“大日本帝国由万世一系的天皇治之”，建立和巩固天皇制的绝对主

义。同时在思想界以三宅雄次、志贺重昂的政教社为中心，从批判明治初期推行的欧化政策出发，指出西方化的“非国家主义”，不符合“教育敕语”的精神，从而掀起一场反对西方现代文明的运动，并且提倡国粹主义，狂热地鼓吹狭隘的民族主义。以高山樗牛为代表的日本主义者则主张“君民一体，忠君爱国”，强调个人与自我单方面对天皇及天皇国家的绝对服从，以此建立自我与社会的新关系。乃至战争期间，以此作为日本文明的根本规范。

日本国家权力利用和强化这种传统一元论的思想模式，将日本的保守性、封建性推向极限。从日本文明现代化的经验来说，企图从日本传统的文明与西方现代的文明的对立中保守传统主义，往往是失败的。日本传统主义的发生，不仅是文化上的原因，而且是出于政治上的动机，企图通过文化上的传统主义与政治上的民族主义的结合，来促进国家主义目标的实现。

日本走向现代的初中期，以上述历史为背景，给日本现代化带来极大的局限。但是，阻力还来自另一方面，那就是彻底的反传统。彻底的反传统必然直接引发出欧化主义，即“全盘西化”的另一极端倾向。日本的欧化主义，只强调日本文明的现代意义，而忽视传统作为现代化的根基，即传统的创造性转化是保证日本现代化具有日本特色的基础。日本反传统文明的欧化主义思潮始于明治维新，而贯穿日本现代化的不同历史阶段，尤其在明治初期和二战结束后初期，出现了两次反传统文明的欧化、美国化的风潮。

第一次的欧化风潮，是维新后一旦开放，人们发现西方拥有先进的科学技术、民主制度等现代文明，对传统文明产生了极端的自卑感，在整个价值判断上以西方文明为基准，企图以欧化来解决现代化与传统文明的问题。福泽谕吉的“脱亚人欧”论，就是这一思维模式的典型代表。欧化论者发现西方文明对于改造传统文明，促进传统文明走向现代化具有重要意义，这虽有其积极

的一面，但他们未能在整体上正确把握传统文明也有其适应现代化的一面，因而主张完全摆脱传统文明，从科学技术到制度、风俗习惯、价值观念乃至生活方式等一切方面都要学习西方。天皇亲自穿西装、吃西餐为国民示范，森有礼主张将英语作为日本国语，有人甚至提倡日本人与洋人通婚以改良人种，等等。

第二次的美国化风潮，是发生在二战结束，日本无条件投降后，美国占领日本，日本人从民族优越感猝然转向民族自卑感，以为日本传统文明比美国现代文明绝对落后，在反思和批判政治上、历史上、文化观念上的天皇制传统的同时，却又将日本传统文明一概视作封建的东西，主张全面否定日本的传统文明，企图用美国文明来代替日本文明，甚至有人主张与其进行种种不彻底的改造，还不如干脆让日本成为美国的一个州。

在日本现代化的过程中，出现上述传统主义和欧化主义两种极端，是有其历史原因的。首先，这是由日本资产阶级民主主义革命的历史独特性造成的。明治维新是自上而下的改良运动，在确立现代国家体制时，采用君主立宪制，明治宪法规定了天皇的统治权，其政治结构和社会结构保存着极大的封建性，在政治上和文化上有较大的可能固守传统的东西，加上传统文明在自身发展的过程中有其惰性作用，人们也容易接受传统的东西，而对相异于传统文明体系的西方文明多持怀疑的态度。而且经过中日甲午战争和日俄战争的两次胜利，以及现代工业革命的成功，产生了对本国和本国文明传统更大的盲目狂信，对传统文明中的封建的东西也当作“国粹”来加以高扬，企图从中找到自傲的东西来振奋“民族精神”，尤其是与政治上的国家主义结合，更是如此。但是，每当其传统的政治结构和文化结构发生根本动摇或解体的时候，又发现其传统文明的封建性的落后一面，为传统文明背上沉重的包袱，对固有的价值体系产生了怀疑和困惑，甚至企图全面借助西方文明来促进反传统，以全盘欧化来解决传统文明与现

代化的问题。尽管如此，日本传统文明的封建性一面是比较根深蒂固的，在日本历史上出现的两种极端主义的较量，欧化主义就不及传统主义激烈和长久，对日本现代化的影响也不及传统主义。

从思想的原因来看，就是对日本传统文明缺乏自觉的认识，对西方文明缺乏足够的了解，同时对这两种异质文明传统也缺乏比较和深入的历史性的分析。这样就容易在一定的历史条件下盲目推崇传统，宣扬国粹主义，而忽视传统文明中落后腐朽的因素；而在另一种历史的条件下又容易盲目迷信西方，赞美欧化主义，将一切西方文明都视作先进的东西。因此，在日本现代化的过程中，是不断地克服国民的劣等意识、民族虚无主义，同时又不断克服妄自尊大、惟我独尊的民族优越感，即克服两种极端的思想根源。可以说，只有自觉地认识日本传统文明，才能客观地对待西方文明；反过来，只有深刻了解西方文明，才能更好地引进西方文明、完善自己的传统的东西。日本现代化，就是在思想文化上克服上述两种极端的倾向，走向对传统文明也对西方文明的自觉。重要的是，对传统文明的再认识，以及对西方文明的比较选择。这里就存在一个如何认识日本文明的价值，以增强对日本传统文明的自信问题。彻底反传统文明，不可避免地会瓦解文明传统最核心的民族精神，以及挫伤民族的自信心。全盘继承传统文明，则不可避免地会盲目排斥外来文明以及丧失改造传统的力量。解决这个认识问题，自觉地克服明治以来所存在的将现代化等同于欧化，以及将现代化与传统文明截然对立两种倾向是至关重要的，这就需要通过东西方文明的横向比较和传统与现代文明的纵向联系，来把握日本文明的特质，这样才有可能完成传统的创造性转化，发挥传统的创造性的主体作用。

总之，实现现代化，文明的抉择是重要的问题。多种文明的存在，是进行文明抉择的基本前提。当然，这个问题的解决，不可能是一朝一夕，而是需要相当长的历史阶段。也就是说，需要

贯穿现代化的始终，即现代化的全过程。

日本发展现代化是在技术文明、民主主义体制和传统的再创造三个文化结构层面上交错或同时地进行的。从这一视点来考察，日本战前并没有实现真正意义上的现代化。主要理由：一是战前日本社会体制并未完全实现民主主义；二是作为现代文化主体的自我并未真正确立。也就是说，在政治体制上、文化观念上存在根深蒂固的东方传统的专制主义，因而战前日本虽然技术文明达到一定的发展程度，但并不完全具备现代社会和现代国家的性格，即并不完全具备现代性的内在素质。

毫无疑问，日本现代化是从吸收西方的技术文明开始的。对现代化来说，技术文明是重要的，然而也只不过是一种手段，没有民主主义体制上的保证，就很难完全实现这种手段。但是，如果日本现代化仅仅停留在这两个层面上，而没有立足于日本传统创造性转化的基础上，以日本文明传统的合理因素作为根本并发挥其主体作用，那么要完成日本式的现代化也是困难的。即使在技术文明和民主主义体制这两个层面上实现了现代化，也只能是西方式的现代化，即全盘西化。加藤周一就这一历史经验进行了总结，提出了日本现代化的模式："日本的现代化，只能采取民主主义原则、技术文明和日本文化传统相结合的形式。"（《近代化为何必要》）日本这一"现代化模式"的重点，是强调日本文明传统应成为日本现代化发展的内在动力机制，是日本式的现代化的重要的决定性因素。也就是说，日本式的现代化是以西方的民主主义作为基础，以高度的技术文明作为手段，以日本民族的传统文明作为根本，在经过创造性转化的传统的价值体系内实现的，从而确保日本现代化没有全盘西化。虽然不能说日本文明传统是日本式现代化的惟一推动力，但也不能低估其在日本式现代化中所起的动力机制和导向机制的作用。

一般来说，物质文明是人类文明所具有的共性的一种反映，可

以超越国家、民族、地域和政治体制的界限，为他国、他民族所接受和传播。尽管如此，引进西方物质文明也不是囫囵吞枣，而需要一个吸收、消化和改造的过程，最后使之为己所用。如果不考虑自身文明传统的特点，一味模仿西方物质文明，也可能产生南橘北枳的结果。日本学习西方的物质文明尚且采取如此态度，学习西方的精神文明更是不能照搬，全部拿来。每个国家、民族都有其各自的传统，都有其各自的价值体系和精神文明，而且受到各自不同政治制度和意识形态的制约。就是政治制度和意识形态相同，不同民族间的文化结构体系也不尽相同，所以现代化只能在自身的价值体系范围内完成。

概而言之，日本现代化的历史经验证明，现代化必须根植于传统，而传统本身必须现代化。即日本现代化的发展，只能通过借鉴和引进西方文明中的优秀成分，在自身传统文明加以改造的基础上实现。如果不以日本的文明传统作为根基，丢掉传统文明，只学习西方的科技文明和民主主义，就只能建成西方式的现代化，而不可能建成日本式的现代化。但是，如果日本文明传统不以吸收西方文明作为先决条件，促进本身的创造性转化，完善日本传统文明的主体，传统文明中的消极因素就会压抑西方科技文明和民主主义，成为（而且已经成为）现代化的绊脚石，或者导致（而且已经导致）现代化的畸形发展。可以说，日本现代化，首先受到“西方的冲击”——西方文明和现代化的诱发，学习西方的东西（包括科技文明和民主主义），加以消化，为己所用，成为日本现代化的组成部分。与此同时，借助西方文明对日本文明的传统进行改造，并渐有创造，然后用其制约着西方文明，逐渐选择最适合于日本的现代化模式。用一句话来概括日本现代化的经验是：吸收西方文明的同时，发挥传统文明创造性的主体作用，除了建立上述和洋文化“冲突·并存融合”的文明模式以外，还要构建“西方民主主义、科技文明、日本文化传统相结合”的现代

化模式，走自己独特的现代化道路。这就是日本文明在现代化中的最佳抉择。

四、日本的历史经验

从整体来看，日本现代化的全过程，日本文明的主体并未丧失而且经过改造与转变，充分发挥了活力。也就是说，日本式现代化之所以成功，主要原因是吸收西方文明的同时，发挥了日本文明传统的创造性的主体力量。传统创造性转化是具有重大的意义的。

日本传统文明是日本民族在漫长的历史发展过程中形成的。这是由民族的、历史的独特价值体系所形成的日本精神，是日本文明的主体，其自身具有强烈的传承性和延续性。近代以来，日本传统文明受到“西方的冲击”和欧化主义思潮的影响，置身于西方文明的潮流之中，但它吸收西方文明方面并没有“全盘欧化”，而经过百余年的抉择，使传统文明与西方文明达到或并存或融合的程度，在其中保持和发扬传统的创造性主体。即经过与西方文明的结合，更新其深层的主体内在结构，包括心理结构、思想模式、价值观念、行为模式等。可以说，日本的现代化，既打破文明传统的束缚，又维系文明传统的根本，文明的传统与现代不是断层或决裂，而是继承和延续，剔除的只是不适应现代化的部分，而保持其深深扎根于日本国民意识中的传统的创造性主体。

所以，在现代化过程中，并不是需要不需要继承的问题，而是如何继承的问题。众所周知，传统文明有精华也有糟粕，不能全盘继承。全盘继承传统与“全盘欧化”一样，不可能建设日本的现代化。不仅如此，还可能产生阻碍和破坏的作用。在这一点上，日本是有沉痛的历史教训的。正如前述，明治中期开始，日

本曾站在排外的立场上，从批判明治初期的欧化主义出发，转到批判包括现代文明在内的现代化运动，全面肯定包括政治、历史、文化观念上的天皇制传统。可以说，这一时期，在“尊皇攘夷”的口号下，鼓吹和保存国粹主义，吸收西方文明局限在技术和某些制度上，在深层方面依然强固传统的封建性主体，绝对主义天皇制的传统的主体并没有受到根本性的冲击，且产生了极其消极的影响。以日本传统文明价值体系的中心范畴的“忠”来说，表现在以天皇制政体为中心的文化观念上，就是对天皇的绝对忠诚，对绝对主义天皇制的绝对信仰，以及对绝对主义天皇制国体的绝对服从，并以这种盲从为“美德”，积聚而形成国民意识。昭和年代的统治阶级正是以一切手段利用这种对天皇效忠的国民意识，来推行其侵略计划，而相当一部分国民依据“忠”的处世原则，表现出惊人的接受战争的意识，所以在日本就没有出现像欧洲那样的抵抗运动。甚至在战争结束接受无条件投降的现实时，很大程度是依赖于天皇的一纸停战诏书。直至战后，美占领军为了稳定局势，笼络人心，也不得不以新宪法的形式，肯定天皇为日本国的象征，并保持象征性的天皇制。由此可以看出，忠诚天皇和天皇制问题，既是政治问题，也是文化问题。明治维新后的几十年历史，日本未能完成向现代民主主义体制的演进，未能完全确立民主主义和近代自我，而走向天皇制绝对主义，最后走向封建军国主义，除了政治、经济因素之外，文化观念上的绝对主义天皇制传统的因素也是不可忽视的。可以说，这一封建性的传统的主体成为日本昭和历史悲剧的文化根源，并导致日本现代化走上了歧路。

所以，战后日本改变其战前的现代化曲折轨道，使其走上资本主义现代化的正常发展道路，最后促进日本政治经济的高速发展，在真正意义上推进日本式的资本主义现代化，其中最重要的是：除了战后构筑起新的政治、经济构架外，在思想上、文化上

批判封建主义、批判根植于国民自身内部的封建性意识，同时，以健全民主主义、确立近代的自我的文明批评为先行，进而发挥文明传统创造性的主体作用。

日本现代化的历史说明，日本传统文明的优秀因素是可以为现代化所用的。日本传统的文明所需要的是改造，而不是取消，也不可能取消。改造日本传统的文明，首要条件就是大胆而善于吸收西方文化，借助西方文化的精华来改造日本传统中不适合现代化发展的部分。只有这样，传统才不会成为一具僵尸，才能得到补充、丰富和发展，产生适应现代化的新的因素和活力。

总之，从纵向的联系来考察，日本传统与现代化是对立而又是统一的。日本传统不是在总体上不适合现代化，传统中也有符合现代化的因素，而且其内涵也可以发生变化。从横向的联系来考察，日本是以其自身传统的创造性转化，来实现现代化的。因此，要解决好传统文明与现代化的关系，似乎应从这样一个基本点出发，就是对传统的改造与转变要建立在东西方文明的横向联系，以及传统文明与西方现代文明的纵向联系的真正理解上，两者密切相关，不能割断。

也就是说，实现传统的创造性转化，吸收西方现代文明是重要的不可或缺的条件之一。坚持传统文明，并不是排他主义。日本文明具有包容性和并存性，它与继承性和延续性相辅相成。它在现代化过程中是全方位、多层次地引进西方现代文明的。

西方现代文明，首先是将人置于文化的中心位置，实现人的现代化，即人的思想、观念、心理结构和行为模式的现代化。作为西方文明的核心的近代人文主义，特别是基督教关于人的观念和艺术上的人道主义，在明治维新以后大量涌入日本，促进了日本的思想、文化的变革，从古代以来崇拜偶像转而崇尚个性，从相信神的力量转为相信人的力量，促进近代的自我觉醒，自觉认识人格的自由、平等和尊严，弘扬人性和确立个性和自我。但这

种思想、文化的变革，受到根深蒂固存在于日本传统文明中的封建保守性格的制约，个人的自由欲求大多集中在自我内部，集中在个人的感觉和感情的自由解放上，即从空想来充实自我，而未能确立真正意义的近代的自我。尽管如此，对于西方以人为本的哲学思维的移植，促进日本人的思考方法从近代的封建性解放出来，加强自省意识，产生肯定自我的认识，出现了重新肯定日本文化的自我意识的运动。仅此一点，对于长期延续封建文化、维新改革不彻底、缺乏个性自由、急需建立现代民主的平等意识的日本现代文明来说，也是具有重大意义的。

但是，从皇权、神权的封建传统到人权的近代这一转变，没有在文明的更深层次上进行，并使之现代化。所以基本上保留了文化观念上的绝对主义天皇制，没有从根本上改变作为文化结构体的主要部分的传统的价值体系，以致到了明治中期，从欧化政策又转向国粹主义，最终使日本走上封建军国主义的道路。作为现代化的主要目标，人的现代化没有完成，反而使自我与个性受到极大的压抑乃至丧失。战前日本现代化进程中遇到的困难，不是学习西方技术文明的不得力，而是政治社会体制的绝对落后，更重要的是文明上的非现代化。因此在战后要完成现代化，主要也在这里，不仅要废除政治上的绝对主义天皇制，而且要批判文化观念上的绝对主义天皇制，真正确立现代的自我，重新构筑新的价值体系，这是新的历史任务，也是时代的要求。

因而，日本要实现人的现代化，在滋润传统的天皇制的土壤上是不可能完成的，只有接受西方的现代文明的挑战，改变封建的政治体制与现代经济体制相结合的政治经济结构，批判和否定绝对主义天皇制，实现民主主义，并发扬日本文明传统的合理内核，才能扫清现代化的路障，真正确立日本的民主主义和现代的自我，充分发挥日本文明主体的创造性和活力。

因此可以说，吸收西方现代文明和坚持日本传统文明的创造性主体，这是对立的而又是统一的。日本现代化的进程说明，吸收西方文明中的优秀的东西，才能使传统得到不断的改造、丰富和发展，产生适应现代化的新因素和新活力。譬如，日本传统文化的缺乏个体的自主意识，不仅压制人的独立思维和创造能力，而且抑制人性、人格自由的发展。所以日本传统文明的现代化，首先是从认识自我的价值，树立一种健全个性的自我意识，发展近代的自我。也就是说，明治维新以后，日本吸收西方文明所追求的目标是尊重人的价值，确立个人的地位。但是，由于当时日本资产阶级保守势力与封建势力之间达成某种妥协，压制了这种文化思想启蒙运动，再加上日本传统文明本身存在异常顽强的封建性，封建文化传统的深层积淀，并与其后全面实现的封建军国主义紧密结合，严重压制日本现代文明所萌生的个性意识和主体精神，刚刚确立的脆弱的近代自我渐次丧失，文化的主体也渐次丧失，以至于战后美国占领当局推行民主改革的过程中，还需要进行一次新的文化思想启蒙运动。

这次新的文化思想启蒙运动，是以批判绝对主义天皇制、提倡主体论为开端，重新提出文明的主体和现代的自我。日本文明再次从神威和权威的羁绊中解放出来，重新确立自我的主体，在自我的价值、使命、能力上获得一次新的认识，在文明的现代性的含义上获得一次自觉的认识。日本现代自我的确立，日本人取得自我心理平衡和行为的稳定，可以比较充分发挥其才能，随之加强了对社会责任感和历史的使命感。这种在新的文明开放环境下所造成的日本人的现代自我精神，比战前传播得更深人，显得更成熟，乃至普及而成为一种民族心理，并支配着人们的行为。从历史发展的观点看，至少可以说这种现代的文化精神对于个性解放，发挥人的独立人格和独立力量，

以及提高现代人的文化素质等起了很大的作用。

可以说，日本现代化的历史就是东西方文明冲突与调和的历史，为世人提供了许多正负两方面的丰富的经验，以面对21世纪的文明的挑战。

主要参考书目

佐佐木高明著《日本史诞生》，集英社 1990 年版。

上山春平主编《日本文明史》(全 7 卷)，角川书店 1992 年版。

家永三郎著《日本文化史》(全 5 卷)，筑摩书房 1972 年版。

尾佐竹猛著《明治文化丛说》，昭文堂 1934 年版。

石田一良著《日本文化史——日本的心与形》，东海大学出版会 1989 年版。

木村时夫著《日本文化的传统与变容》，成文堂 1990 年版。

《日本思想大系》(全 67 卷)，岩波书店 1970—1982 年版。

龟井胜一郎著《日本人的精神史》(全 6 卷)，文艺春秋社 1967 年版。

所功著《皇室的传统与日本文化》，广辞学园出版部 1996 年版。

木宫泰彦著、胡锡年译《日中文化交流史》，商务印书馆 1980 年版。

台湾大学日本综合研究中心编著《中日文化差异研究论文集》，台湾大学日本综合研究中心出版社 1992 年版。

和岛芳男著《中世的儒学》，吉川弘文堂 1965 年版。

足利衍述著《镰仓·室町时代之儒教》，有明书房 1970 年版。

西村天囚著《日本宋学史》，东京梁仁堂书店 1909 年版。

川崎庸之、笠原一男著《宗教史》(体系日本史总卷 18)，山川出版社 1970 年版。

笠原一男著《宗教史》1-3 卷(世界宗教史丛书)，山川出版社 1982 年版。

大野达之助编《新稿日本佛教思想史》，吉川弘文馆 1980 年版。

宗教思想研究会编《日本的宗教心之展开》，大明堂 1980 年版。

杨曾文著《日本佛教史》，浙江人民出版社 1995 年版。

小西甚一著《日本文艺史》(全5卷),讲谈社1992年版。
加藤加一著《日本文学史序说》(全2卷),平凡社1981年版。
叶渭渠著《日本文学思潮史》,经济日报出版社1997年版。
秋山光和等编《日本的美术》,小学馆1980年版。
冈崎义惠著《美的传统》,弘文堂1940年版。
[德]布鲁诺·托特著、篠田英雄译《日本美的再发现》,岩波书店1988年版。